

دراسات تاريخ الجزيرة العربية

الكتاب الثالث

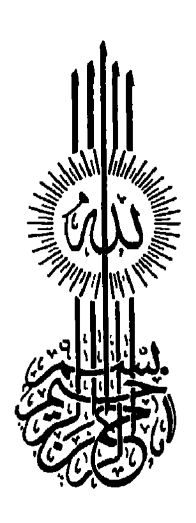
الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين

الجزء الثاني

الغـلاف :

المدينة المنورة ومسجد الرسول (ﷺ) كما رآهما بيرتون ورسمهما في ١٨٥٣م . من كتاب بدول :

R. Bidwell, *Travellers in Arabia,* pp. 66-67.



دراسات تاريخ الجزيرة العربية

هذا عنوان لسلسلة جديدة من الدراسات في تاريخ الجزيرة العربية، تحتوي على الأبحاث التي كانت قد قدمت في الندوات العالمية الثلاث التي كانت قد نظمت في كلية الآداب بجامعة الملك سعود (الرياض سابقاً)، وعلى الأبحاث التي ستقدم للندوات التي ستنظم فيها مستقبلاً بمشيئته تعالى. وكانت الندوة العالمية الأولى قد نظمها قسم التاريخ، بكلية الآداب، بجامعة الملك سعود (جامعة الرياض سابقًا) في جمادى الأولى ١٣٩٧هـ (أبريل/ نيسان ١٩٧٧)، وموضوعها مصادر تاريخ الجزيرة العربية ويحوي أبحاثها الكتاب الأول في جزأيه. أما الندوة العالمية الثانية فكان قد اشترك في الإعداد لها وعقدها قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بالكلية ذاتها، في جمادى الأولى ١٣٩٩هـ (أبريل/ نيسان ١٩٧٩م)، وتناولت موضوع الجزيرة العربية قبل الإسلام، ويضم أبحاثها الكتاب الثاني في هذه السلسلة.

أما الندوة العالمية الثالثة والتي نظمها القسمان أيضا وعقدت في الفترة ١٥-٢١ محرم ١٤٠٤هـ (٢١-٢٧ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٣م)، وكان موضوعها: الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين، فإن أبحاثها يضمها هذا الكتاب في جزأيه.

والقسمان الآن بصدد عقد الندوة الرابعة، وموضوعها «الجزيرة العربية في العصر الأموي»، التي ستنشر أبحاثها في الكتاب الرابع إن شاء الله تعالى.

الكتاب الأول: (جزءان):
مصادر تاريخ الجزيرة العربية
مطابع جامعة الرياض (١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)

الكتاب الثاني:
الجزيرة العربية قبل الإسلام.
مطابع جامعة الملك سعود (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)

الكتاب الثالث (جزءان):
الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين
مطابع جامعة الملك سعود (١٤١٠هـ/١٩٨٩م)

الجزيرة العربية
في عصر الرسول ﷺ
والخلفاء الراشدين

الغلاف :

المدينة المنورة ومسجد الرسول (ﷺ) كما رآهما بيرتون ورسمهما في ١٨٥٣م . من كتاب بدول :

R. Bidwell, *Travellers in Arabia*, pp. 66-67.

حقـوق الطبـع

الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م .

مطابع جامعة الملك سعود

بسم الله الرحمن الرحيم

وبـه نستعـين والصلاة والسلام على أفضل المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م



دراسات تاريخ الجزيرة العربية

الأبحاث المقدمة للندوة العالمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية في ١٥-٢١ محرم ١٤٠٤هـ الموافق ٢١ - ٢٧ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨٣م، قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.

المحرر العام: الأستاذ الدكتور عبدالرحمن الطيب الأنصاري

الكتاب الثالث

الجزيرة العربية في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين

الجزء الثاني

حرره وصححه

الأستاذ الدكتور عبدالقادر محمود عبدالله

الأستاذ الدكتور سامي حمّاس الصقار

الدكتور رتشارد مورتيل



لجنة تحرير الكتاب

الأستاذ الدكتور عبدالرحمن الطيب الأنصاري (تاريخ الجزيرة العربية القديم وآثارها : رئيس اللجنة)
الأستاذ الدكتور عبدالقادر محمود عبدالله (التاريخ القديم والآثار)
الأستاذ الدكتور سامي خمّاس الصقار (التاريخ الإسلامي)
الدكتور رتشارد مورتيل (التاريخ الإسلامي)



القسم العربي

المحتويات

---

* الموضوعات التي عالجتها الأبحاث باللغة العربية، ينظر في القسم الإنجليزي للبحث المكتوب باللغة الإنجليزية.



تمهيـــد

الحمدُ الذي أنعم علينا بإخراج الكتاب الثالث من سلسلة دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الذي يحوي البحوث التي كانت قد قدمت في الندوة الثالثة وموضوعها «الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين» في محرم ١٤٠٤هـ (أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٣م). وكان قد اشترك في تنظيمها قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بكلية الآداب، جامعة الملك سعود. وهي الندوة الثانية من الندوات الثلاث في هذه السلسلة، التي يتعاون القسمان في تنظيمها وعقدها، إذ أن الندوة الأولى عقدت قبل إنشاء ثاني القسمين. وبحمده تعالى، فإن القسمين معاً يشتركان في تنظيم الندوة الرابعة التي ستعقد في وقت مبكر من عام ١٤١٢هـ (١٩٩١م)، وموضوعها «الجزيرة العربية في العصر الأموي». ولعل القارىء قد لفت نظره مُضيٌّ مدة طويلة نسبياً بين انعقاد الندوة الثالثة وصدور هذا الكتاب الحاوي لبحوثها. وعذرنا في ذلك أن ظروفاً عديدةً خارجةً عن إرادتنا، لا حاجة بنا لذكرها، أدت إلى هذا التأخير. ونأمل ألا تتكرر مرة أخرى، فيصدر الكتاب الرابع الخاص ببحوث الندوة القادمة في موعد مناسب.

واني أصالة عن نفسي كمحرر لهذه السلسلة، ونيابة عن زملائي محرري الكتاب، لأشعر بالسعادة لصدور هذا الكتاب لما فيه من بحوث قيمة مكملة لما في الكتابين السابقين اللذين كان أولهما عن مصادر تاريخ الجزيرة العربية في مختلف العصور، وثانيهما عن الجزيرة العربية قبل الإسلام. فهو حلقة وصل بين ما تقدم ذكره وما سيأتي عن الجزيرة العربية في العصر الأموي. والأمل معقود في أن يجد الباحثون في هذا الكتاب مزيداً من المعلومات والآراء يثري ما كان لديهم سابقًا، ويفتح لهم آفاقًا واسعة تؤدي بهم إلى مساهمات جديدة في عالم المعرفة. ولقد اجتهد زملائي المحررون في عرض مواد الكتاب في أفضل ثوب ممكن، وبأكبر قدر ممكن من الإنسجام فيما بينها رغم إختلاف الطرق والأساليب التي اتبعها المؤلفون في أبحاثهم من حيث التبويب والإستشهاد وعرض التعليقات. وقد حرصوا على أن يكون الكتاب نفسه محررًا على نسق الكتابين السابقين.

ولابد لنا في هذا التمهيد من تقديم الشكر بصفة عامة لكل من ساهم بكثير أو قليل في صدور هذا الكتاب، ممن لا يمكننا حصر أسمائهم. وسنكتفي بأن نخص بالشكر الدكتور منصور إبراهيم التركي، المدير السابق للجامعة لتأييده للندوة الثالثة وتشجيعه المتواصل لها، ولوكيل الجامعة آنذاك الدكتور حمود البدر لعونه لنا بما لم يخف على أحد، والدكتور عبدالعزيز بن عبداللطيف آل الشيخ العميد السابق لكلية الآداب لما كان قد يسّره لها من عون. ويطيب لي أن أثني على الجهود القيمة التي بذلها الأستاذ موسى عبدالله آل اسماعيل، مدير عام مطابع الجامعة، لإنجاز طباعة الكتاب في المستوى الرفيع الذي هو فيه.

وختامًا أسأل الله جلّ وعلا أن يقبل هذا العمل خالصًا لوجهه تعالى، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بن محمد الطيب الأنصاري

عميـد كليـة الآداب

ورئيس الندوة



المقدمـــــــة

هذا هو الكتـاب الثـالث في سلسلة دراسات تاريخ الجزيرة العربية، وموضوعه الجزيرة العربية في عصر الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين. وهو في جزأين، تتكون أبوابه فيهما من الآتي:

أولاً: الأحوال العامة للجزيرة العربية عند البعثة النبوية
ثانيًا: الجزيرة العامة في العصر النبوي
ثالثاً: الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين
رابعاً: الحركة الثقافية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين
خامساً: الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين
سادساً: مسائل حضارية متفرقة.

ولقد اتبعنا في هذا الكتاب في جزأيه نظامًا معينًا في ترتيب مواده، مطابقًا لما كنا قد اتبعناه في الكتابين الأول (١٣٩٩هـ/ ١٩٨٩م) والثاني (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، يمكن تلخيصه فيما يأتي:

(١) جعلت الأبحاث المكتوبة باللغة العربية في شق والأخرى المكتوبة باللغة الانجليزية في الشق الآخر منه، وصنّفت كل مجموعة منها تحت موضوعها الرئيس، وحسب تسلسلها الموضوعي واتصال بعضها ببعض.

(٢) وضعنا في مقدمة كل شق من كل جزء من الكتاب ثبتين، **الأول** منهما عام يجمع كل أبحاث الجزأين باللغتين. وقد وضعت نجمة فوق اسم المؤلف لتشير إلى أن بحثه ليس مكتوباً بلغة ثبت المحتويات المنظور فيه وإنما باللغة الأخرى، ولذا لزم البحث عنه في الشق الآخر من جزء الكتاب، **والثاني** يضم الأبحاث باللغة التي كتب بها الثبت في الجزء المعني.

(٣) حاولنا أن تكون الأبحاث منتظمة حسب التسلسل الموضوعي والزمني اللازمين. كما قدمنا ـ في الترتيب ـ الموضوعات العامة على الخاصة، ولذا لم نعن بكتابة عناوين فرعية تعين المكان المدروس وتحدد العام والخاص.

كما سيلاحظ القارىء اختلافاً طفيفًا بين عناوين بعض الأبحاث في جزئي هذا الكتاب وبين عناوينها المطبوعة في كتيب خلاصة الأبحاث الذي كنا قد أصدرناه قبيل انعقاد الندوة. وهو اختلاف ناتج عن أن العناوين في كتيب خلاصة الأبحاث كانت مستقاة مما كان قد بعثه إلينا الكتّاب أنفسهم مع خلاصات أبحاثهم حيناً من الزمن قبل وصول تلك الأبحاث، ولما وصلت الأبحاث أخيراً بعناوينها المختلفة قليلاً عما ورد في الخلاصات المقصودة، كان الكتيب تحت الطبع وعلى وشك الصدور، فلم يكن هناك مجال لإحداث أي تعديل فيه. والاختلاف طفيف على أية حال، والعناوين الواردة في هذا الكتاب هي المعتمدة، ولذلك لزمت الإشارة إلى هذه المسألة، ولله الفضل والمنّة:
وإلى جانب ما أشرنا إليه، هناك مسائل تحريرية وفنية، وأخرى ينبغي التنبيه إليها وهي:

أولاً : المسائل التحريرية

هي نوعان رئيسان: بعضها تعديلات وبعضها الآخر إضافات في الأبحاث، على هذا النحو:

١ ـ التعديلات :

(ا) لزم توحيد تهجئة أسماء الأعلام والبلدان في الكتاب منعاً لتعدد الهجاءات أو استبعاداً لغير المألوف منها الذي يُغرب الأسماء عن مسمياتها المعروفة في الجزيرة العربية قديمًا وحديثاً، واعتمدنا في كتابة الأسماء العربية والإسلامية الواردة في القسم الانجليزي من الكتاب التهجئة المتبعة *Encyclopaedia of Islam* **(دائرة المعارف الإسلامية)**. ولم نخالف هذه التهجئة إلا في أسماء بعض مؤلفي الأبحاث العربية حين لمسنا أنهم يفضلون كتابة أسمائهم بصورة معينة اشتهروا بها، فأبقينا على هذه الكتابات التي فضلوها واشتهروا بها.

(ب) لزم توحيد كيفية الإشارة للمصادر والمراجع في المتون والهوامش وإزالة التباين بقدر الإمكان في التبويب في الأبحاث، بحيث ينتظم الكتاب نهجٌ واضحٌ متماثلٌ متجانس العناصر. وكما فعلنا في الكتابين السابقين فقد اتبعنا في ذلك الطرق الأكثر وضوحاً والأعم شيوعاً لدى أغلب الباحثين من حيث إيراد اسم المؤلف أولاً، يليه عنوان البحث وسنة صدوره والمواضع المقصودة فيه. ويُعدَّلُ هذا النظام التعديلَ المناسبَ إذا ما كان البحث مقالةً منشورةً ضمن كتاب أو مجلة. وفي حالة تكرار ذكر المصدر أو المرجع في البحث نفسه وحيثما لا يؤدي ذلك إلى غموض في الإشارة، استعضنا عن التكرار بما ينايب من عبارات **المصدر نفسه**، **المرجع نفسه**، **الموضع السابق نفسه**، وهكذا. وهي أشياء وإن كانت بدهية إلا أننا رغبنا في الإشارة إليها ههنا للتوضيح. ويقاس على ما وُصِف أعلاه ما تم في الأبحاث المكتوبة باللغة الإنجليزية، وحيث استعملنا عبارات *ibid., loc. cit., op. cit*، حسب النظام المعروف المألوف لدى الباحثين الأفاضل. واقتضى هذا الاتجاه القيام بتعديلات في عدد غير يسير من الأبحاث. فليعذرنا الباحثون ممن مسّهم ذلك، إذ كان ضرورةً فرضتها مصلحة العمل، كما أن مصدراً تاريخيًّا مهماً مثل هذا الكتاب يضم ثمانية وثلاثين بحثًا، يخل به جدًّا أن تتباين فيه اتجاهات التأليف وطرق الإشارة للمصادر والمراجع فضلاً عن اختلافات التبويب. ولم تكن هذه المهمة سهلة يسيرة ذلك لأننا وجدنا في أبحاث هذا الكتاب، كما كنا قد وجدنا في سابقيه، أن هنالك مالا يقل عن عشرة أنظمة متفرقة متبعة في هذه الأبحاث. ونأمل أن نكون قد وفقنا فيها بما يرضى الجميع.

(جـ) اتصالاً بما تقدم فإننا حرصنا على أن تكون جميع الإشارات إلى المصادر والمراجع «التعليقات والإشارات». وقد أدى هذا إلى نقلنا الإشارات الموجودة في متون بعض الأبحاث إلى «التعليقات والإشارات». وقد اقتضى هذا، في حالات فردية، أن ترقم التعليقات والإشارات الأصلية في البحث ترقيمًا جديدًا لزيادتها قليلاً عما كان قد وضعه صاحب البحث. وهناك أبحاث معدودة كانت جميع إشاراتها للمصادر والمراجع مبثوثة في المتون، فنقلنا هذه برمتها لآخر البحث بحيث صارت تعليقات وإشارات قائمة بذاتها بأرقام كاملة استحدثناها لها. ويلاحظ أننا استخدمنا لفظتي «التعليقات والإشارات» بدلاً من لفظة «الهوامش».

(د) لغرض التنسيق ولتسهيل الطباعة فقد جعلت التعليقات والإشارات الخاصة بكل بحث في نهايته وفي ترقيم متسلسل.

(هـ) تم الحذف أو التعديل لكل عبارات كانت صيغت لمخاطبة المستمعين، ذلك لاختلاف المقام.

٢ ـ الإضافات :

(ا) اقتضت حالات معينة أن يبدي المحرر ملاحظات لا غنى عنها حول بعض النقاط في بعض الأبحاث، إما لفتًا لنظر الكاتب لمسألة لم يكن من السهل المرور عليها بلا تعليق، أو تنبيهاً للقاريء الذي ربما لم تكن له خلفية عن الموضوع، أو لربما خسر هذا القارىء بعض الخسارة إذا لم ينبه لما نبه له، وفي سبيل ذلك اضطر المحرر إلى شرح بعض النقاط وإضافة بعض المعلومات. وقد جعلنا هذه الإضافات في أضيق نطاق ممكن حتى لا يشعر الكاتب بأن الفرصة أتيحت للمحرر بالتعليق على بحثه دون إتاحتها له بالرد أو التعليق. ولم ندخل هذه الإضافات في المتون أو التعليقات وإنما جعلناها حواشي في ذيول الصفحات وجعلنا لها إشارة خاصة (هكذا: (* المحرر:) ورقّمناها بحروف هجائية تصحب الواحد منها نجمة (هكذا: *[ا]) لئلا يختلط ترقيم هذه التعليقات مع ترقيم تعليقات المؤلف. وما أدخلناه من تحسين في النظام هذه المرة على ما كنا قد اتبعناه في مثل هذه الحالات في الكتابين الأول والثاني هو أننا صحبنا كلمة المحرر بالحرف الأول (ع أو س، أو م) من اسم أي واحد من المحررين الثلاثة.

(ب) جاء في بعض الأبحاث المكتوبة باللغة العربية ذكر لأسماء أعلام أوروبيين وقد كتبت أسماؤهم بالعربية فقط. فأضفنا أسماء هؤلاء بلغاتهم في مواضعها أو في حواشي المحرر حيثما ناسب، لفائدة لا نظنها تخفى على القراء.

ثانياً : المسائل الفنية

(١) ترقيم اللوحات والأشكال والخرائط

رأينا أنه من الأفضل والأيسر أن نعطي كل فئة من اللوحات والأشكال والخرائط في كل جزءٍ أرقاماً مسلسلة موحدة تبدأ بأولى لوحات أو أشكال أو خرائط القسم العربي وتنتهي بأخراها في القسم الانجليزي. تتميز اللوحات والأشكال والخرائط في القسم العربي بكون أرقامها بالعربية وفي القسم الانجليزي بكونها بالانجليزية. لذا فهي دائمًا تبدأ في القسم العربي وتستمر في القسم الانجليزي.

(٢) الخط الأسود

أسوة بما فعلناه في الكتابين السابقين فإننا لم نستخدم الخط المائل وإنما استعضنا عنه بالحرف الأسود، وذلك في أسماء سور القرآن الكريم وأرقام آياتها وعناوين المصادر والمراجع وأرقام المخطوطات والنقوش الآثارية وأجـزائها علاوة على العناوين الرئيسة والفرعية وأرقام ما حمل أرقاماً من العناوين الفرعية. أما في القسم الانجليزي فإنا استعملناه في حالات محددة هي أرقام النقوش الآثارية وأجزائها فقط.

ثالثًا: تحرير الكتاب

وقد تولت تحرير أبحاث الكتاب لجنة مؤلفة من الأساتذة المذكورة أسمائهم في غير هذا الموضع، برئاسة الأستاذ الدكتور عبدالرحمن الطيب الأنصاري رئيس الندوة ورئيس قسم الآثار والمتاحف. سابقًا (عميد كلية الآداب حاليًا) والمحرر العام لهذه السلسلة. والذي لولا جهوده الطيبة التي بذلها لتذليل عقبات كثيرة اعترضت سير عمل الكتاب فلربما تأخر عن الصدور في موعده المقرر. فله منا الشكر الجزيل.

وتثني اللجنـة ثناءً طيباً على السيد زاهد أكبر، السكرتير بأمانة ندوة دراسات تاريخ الجزيرة العربية، على اضطلاعه بكل ما أوكل له مما يخص هذا الكتاب، كما نكرر الشكر للأستاذ موسى عبدالله آل اسماعيل، مدير عام مطابع الجامعة، على كل جهوده التي قدمها ليطبع هذا الكتاب بالصورة المشرفة هذه، جزاه الله عنا خير الجزاء، وجزى كذلك العاملين بمطابع الجامعة.

كذلك تشكر اللجنة كل من قدم لها مساعدات في مهمتها وفاتها ذكره في هذا الموضع. والله تعالى الموفق والمسدد للخطوات، له المنّة والفضل. وله الحمد والشكر على كل شيء، وهو ولي التوفيق، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المحـــررون

جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ

الموافق يناير (كانون الثاني) ١٩٨٩م

ثبت موحد بالابحاث



ثبت بالابحاث في هذا الجزء

---

* ينظر في القسم المكتوب باللغة الإنجليزية لهذا البحث.

أسماء مقدمي الابحاث باللغة العربية

وعناوينهم عند انعقاد الندوة



(١) الدكتور/ أحمد، جعفر ميرغني:
شعبة الترجمة، جامعة الخرطوم، ـ الخرطوم ـ السودان.

(٢) الأستاذ الدكتور/ الأنصاري، عبدالرحمن الطيب:
(رئيس الندوة). رئيس قسم الآثار والمتاحف، كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض.

(٣) الأستاذ الدكتور/ الباشا، حسن:
قسم الحضارة ـ كلية الشريعة ـ جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة.

(٤) الأستاذ الدكتور/ حسن، يوسف فضل:
نائب مدير الجامعة، جامعة الخرطوم ـ الخرطوم ـ السودان.

(٥) الأستاذ الدكتور/ الدوري، عبدالعزيز:

(٦) الدكتور/ الراشد، سعد عبدالعزيز:
قسم الآثار والمتاحف ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(٧) الدكتور/ زيتون، محمد محمد شتا:
قسم التاريخ ـ كلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

(٨) الأستاذ الدكتور/ سالم، السيد محمود عبدالعزيز:
قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية ـ الاسكندرية ـ جمهورية مصر العربية.

(٩) الدكتور/ سعيدوني، ناصر الدين:
حي المحمدية (الفجيري) ـ عمارة ٦، رقم ١٢٢ ـ الجزائر العاصمة ـ الجمهورية الجزائرية.

(١٠) الدكتور/ الشبول، أحمد محمد:
DR. SHBOUL, AHMED.,
Department of Semitic Studies, University of Sydney, Sydney N. S. W. 2006, Australia.

(١١) الأستاذ/ شرف الدين، أحمد حسين:
عمادة شؤون المكتبات ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(١٢) الأستاذ الدكتور/ الشريف، أحمد إبراهيم:
قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

(١٣) الأستاذ الدكتور/ صالح، محمد أمين:
الإدارة العامة لكليات البنات ـ ص. ب ٤٣٨ ـ الدمام ـ المملكة العربية السعودية.

(١٤) الأستاذ الدكتور/ الصفدي، هشام:
قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(١٥) الأستاذ الدكتور/ الصقار، سامي خمّاس:
(أمين اللجنة التحضيرية للندوة): قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(١٦) الأستاذ الدكتور/ العبادي، مصطفى:
قسم الحضارة اليونانية والرومانية ـ كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية ـ الاسكندرية ـ جمهورية مصر العربية.

(١٧) الأستاذ الدكتور/ عبداللطيف، عبدالشافي محمد:
كلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

(١٨) الأستاذ الدكتور/ عز الدين، يوسف:
قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(١٩) الأستاذ/ العطّاس، هادون أحمد:
ص. ب ١٣٠٩ مكة المكرمة ـ المملكة العربية السعودية.

(٢٠) الدكتور/ عويِّس، عبدالحليم:
قسم التاريخ ـ كلية العلوم الاجتماعية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(٢١) الدكتور/ فايدة، مصطفى: DR. FAYDA, Mustafa
Ilâhiyat Fakültesi, Ankara University, Ankara, Turkey

(٢٢) الدكتور/ الفرّا، طه عثمان:
قسم الجغرافيا ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(٢٣) الدكتور/ المانع، عبدالعزيز:
قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرباض ـ المملكة العربية السعودية.

(٢٤) الأستاذ الدكتور/ المجذوب، عبدالله الطيب:
شعبة اللغة العربية وآدابها ـ كلية الآداب ـ جامعة الخرطوم، الخرطوم، السودان.

(٢٥) الدكتور/ محمدين، محمد محمود:
قسم الجغرافيا ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(٢٦) الأستاذ الدكتور/ مسعد، مصطفى محمد:
رئيس قسم التاريخ ـ كلية العلوم الاجتماعية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(٢٧) الدكتور/ هبّو، أحمد:
عميد كلية الآداب ـ جامعة حلب ـ حلب ـ سوريا.

(٢٨) الدكتور/ الهلابي، عبدالعزيز:
قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

ثبت اللوحات



ثبت اللوحات

ثبت الاشكال



ثبت الأشكال


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثبت الخرائط



ثبت الخرائط



الأبحاث



رابعا:

الحركة الثقافية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين

الابحاث في الموضوع

الحياة العلمية والأدبية
في عهد الرسول والخلفاء الراشدين

عبدالعزيز صالح الهلابي

إن الدين الذي بعث الله به محمدًا (ﷺ) غيّر وجه الحياة في الجزيرة العربية، كما غيّر وجه الحياة في غيرها من البلدان التي دخلت فيه. وشمل ذلك التغيير ـــ فيما شمل ـــ عقليات الناس واهتماماتهم وغاياتهم وسلوكهم، فأتى بأشياء جديدة، وأزال أو عدّل أشياء كانت قائمة.

القرآن الكريم

وقد شُغِل المسلمون في الجزيرة العربية في عهد الرسول (ﷺ)، ثم في عهد خلفائه بتفهّم الدين الجديد من خلال دراسة كتاب الله وسنة الرسول، ثم بنشر الإسلام وتوطيده في الجزيرة العربية أولاً، ثم في البلدان المجاورة بعد ذلك.

والباحث عندما يريد دراسة الحياة العلمية والأدبية في الجزيرة العربية في تلك الفترة الزاهرة يجد، من الطبيعي، أن عناية المسلمين بدراسة كتاب الله تأتي في المقام الأول. فالله سبحانه أنزل القرآن على الرسول ليخرج به الناس من الظلمات إلى النور، وليهديهم للتي هي أقوم. وقد أنزله مفرقًا في مناسبات مختلفة، قال تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَـٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾[1]. وكان الرسول الكريم يتلو على الناس آياته ويعلمهم الكتاب والحكمة.

وشَغَل المسلمون أنفسهم بقراءة القرآن، لاتباع ما جاء فيه من أوامر واجتناب ما جاء فيه من نواه، وتدبّر ما فيه من عظات.

لقد قدس الإسلام العلم وأعطاه مكانة لا يمكن أن تُضاهى في أي دين آخر، وليس أدل على ذلك من أن أول ما أنزل الله من الوحي على الرسول الأمي (ﷺ) قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾[2].

واستجاب الرسول (ﷺ) لأمر ربه، وأخذ يدعو الناس في مكة سراً للدخول في دين الله، فدخل الناس في الإسلام أرسالاً من الرجال والنساء، حتى فشا الإسلام في مكة. ثم أمر الله رسوله بعد ذلك، أن يدعو قومه

للإسلام جهارًا، وأن يبدأ بأقاربه، قال تعالى: ﴿ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾(٣)، وقال تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾(٤). لكن قومه أدبروا عن دعوته بحجة أنهم لا يريدون أن يتركوا الدين الذي ورثوه عن آبائهم. وقد حثهم الرسول إلى ضرورة تحرير أفكارهم وعقولهم من عبودية الاتباع والتقليد، وبيّن لهم أن آلهتهم التي يعكفون على عبادتها لا تنفعهم أو تضرهم شيئاً، وأن توارث آبائهم وأجدادهم لعبادتها ليس عذرًا في اتباعهم بدون دافع إلا دافع التقليد، كما قال عزوجل في حقهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُوا۟ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾(٥).

وكان الرسول (ﷺ) يجتمع مع أصحابه في مكة رجالاً ونساءً سراً في بيت في الصفا، يقرئهم القرآن ويفقههم في الدين(٦)، كما كان يقوم بعضهم بإقراء بعض، مثلما كان يفعل خبّاب بن الأرتّ حيث كان يختلف إلى فاطمة بنت الخطاب وزوجها يقرئهما القرآن من الرِّقاع(٧). وكان أصحاب الرسول حريصين أشد الحرص على معرفة كتاب الله، مثلما كان يفعل ابن أم مكتوم الأعمى، حيث كان يأتي إلى الرسول يستقرئه القرآن ويلح على الرسول في ذلك(٨)، وهو الذي نزلت بسببه ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴾(٩).

وأعلنت قريش على الرسول وعلى أتباعه حربًا لا هوادة فيها، تمثلت في كل صنوف التعذيب والأذى. لكن أصحاب الرسول تشربوا الدين الجديد ورفضوا النكوص عنه، وصبروا على أذى قريش واحتسبوا ما يلاقونه في سبيل الله، فهذا عثمان بن مظعون الذي كان عزيزًا في جوار الوليد بن المغيرة، يرى أن هذا الجوار نقص كبير في نفسه، بينما إخوانه من المستضعفين يلقون البلاء والأذى بسبب إسلامهم، فيعلن في الملأ رده جوار الوليد بن المغيرة الرجل المشرك، ويرغب في جوار الله بدلاً عنه، ولم يلبث أن لطمه رجل لطمة كادت أن تودي بعينه: بسبب رده على الشاعر لبيد بن ربيعة العامري في مجلس لقريش حيث قال: . . . وكل نعيم لا محالة زائل، فقال عثمان: كذبت، نعيم الجنة لا يزول. ولما قيل له في ترك جوار الوليد كان جوابه: بل والله إن عيني الصحيحة لفقيرة إلى مثل ما أصاب أختها في الله(١٠).

واضطر أصحاب الرسول إلى الهجرة إلى الحبشة فرارًا بدينهم؛ أما الرسول فقد ذهب إلى الطائف ليعرض دعوته على قبيلة ثقيف، مؤملاً أن يجد منهم استجابة ومن ثم حماية ومؤازرة، لكنه وجد ثقيفًا لا تقل عن قريش قسوةً وضلالاً فعاد إلى مكة. وأخذ يعرض دعوته على قبائل العرب في موسم الحج، ولما أراد الله إنجاز وعده وإظهار دينه وإعزاز نبيه، خرج النبي في ذلك الموسم الذي لقي فيه ذلك النفر من الأوس والخزرج، فعرض عليهم الإسلام وتلا عليهم القرآن، فأجابوه إلى ما دعاهم إليه وآمنوا به وصدقوه. ولما انصرفوا من الموسم، كان أول شيء فعله الرسول، أن بعث معهم مصعب بن عمير ليعلمهم القرآن ويعلمهم الإسلام ويفقههم في الدين(١١).

ثم هاجر النبي (ﷺ) وأصحابه إلى المدينة المنورة فأقام مسجد قباء، ثم مسجده في المدينة، وأقيمت مساجد أخرى للعبادة والتعليم. وشرع في نشر دعوته في المدينة ثم في قبائل العرب. ونشر دين الله يستلزم معرفة كتاب الله،

فكان كل داخل جديد في الإسلام يتعلم القرآن، ويكون حظه من التعليم حسب استعداده إما قراءة وكتابة، وإما قراءة أو استظهارًا.

على أننا لا نعرف على وجه التفصيل كيف كان التعليم على عهد رسول الله (ﷺ)، وإنما من المؤكد أنه كان يقرىء أصحابه القرآن ويفقههم في الدين، في مسجده وفي منزله وفي كل مكان يكون فيه. كما أنه عهد إلى عدد من أصحابه بالإقراء والتعليم، حيث قال: خذوا القرآن من أربعة: من عبدالله بن مسعود، وأُبي بن كعب، ومعاذ ابن جبل، وسالم مولى أبي حذيفة(١٢). ولم يقتصر أمر الإقراء والتعليم على هؤلاء، بل كان هناك غيرهم مثل أبي بكر(١٣) وزيد بن ثابت(١٤) وآخرين.

وكانت معرفة القرآن وسنن الإسلام من أهم المؤهلات التي يختار الرسول على أساسها أصحابه للمسئوليات المهمة، فلقد أمَّر عثمان أبي بن العاص على وفد قومه من ثقيف بالرغم من أنه كان أصغرهم سنًّا، وكانوا يخلِّفونه عند الرحال عندما يأتون إلى الرسول. وكان عثمان يأتي الرسول عندما ينام أصحابه وقت الهاجرة، يسأله عن الدين ويستقرئه القرآن. فإن وجد الرسول نائماً، ذهب إلى أبي بكر وأُبي بن كعب ليستقرئهما(١٥). كذلك استعمل الرسول فروة بن مسيك على مراد وزبيد ومذحج كلها، لتعلمه القرآن وفرائض الإسلام(١٦). وفضَّل الرسول أشج عبدالقيس على وفد قومه من أهل البحرين في الجائزة، لتفوقه عليهم بمعرفة القرآن والفقه(١٧). وكان سالم مولى أبي حذيفة، وهو غير معروف النسب، يؤم المهاجرين في طريقهم إلى المدينة وفي المدينة، لأنه أقرؤهم، وإن فيهم لعمر بن الخطاب، وذلك قبل قدوم النبي (ﷺ) المدينة(١٨). ولم يكن تفضيل قراء القرآن مقصوراً على الأحياء فحسب بل إن أموات القراء يفضلون على غيرهم، إذ أن الأنصار جاؤا إلى الرسول بعد معركة أحد وقد كثر القتلى فقالوا: «يا رسول الله، أصابنا قَرْحٌ وجَهْدٌ، فكيف تأمر؟ فقال: أحفِروا وأوسِعوا واجعلوا الاثنين والثلاثة في القبر. قالوا: فأيهم نقدم؟ قال: أكثرهم قرآنًا»(١٩).

على أننا لا نستطيع أن نعرف على وجه الدقة كيفية تعليم القرآن، هل كان المتعلم يتعلم القراءة والكتابة في آن معًا؟ أم أنه ليس كذلك، فبعضهم يتعلمهما معا، وآخرون يتعلمون قراءة القرآن فقط، ورهط ثالث يتعلم القرآن مشافهة من في الرسول أو بعض أصحابه.

وهل كان هناك تعليم جماعي يتم في أوقات منتظمة؟ وهل كان هناك أماكن غير مسجد الرسول تستخدم للتعليم؟

هناك إشارات تلقي بعض الضوء على هذه النقاط، وهي حالات بعض أصحاب الرسول الذين أخذوا القرآن عن الرسول (ﷺ) منفردين. وقد أشرنا آنفًا إلى أن عثمان بن أبي العاص كان يأتي إلى الرسول (ﷺ) وقت

الهاجرة في خلسة من قومه، ليستقرئه القرآن، كما يُروى عن ابن مسعود أنه تعلّم بعض سور القرآن على الرسول منفردًا، إذ يقول: «فأخذتُ من فيهِ سبعين سورة لا ينازعني فيها أحد»[٢٠]. وكان الرسول (ﷺ) «قد علَّم بريدة ابن الحصيب. . صدراً من سورة مريم، وقدم بريدة بن الحصيب بعد أن مضت بدر وأحد على رسول الله (ﷺ)، فتعلم بقيتها. .»[٢١].

وهناك إشارات أخرى تدل على أنه كان هناك نوع من التعليم الجماعي[٢٢]، منها ما يرويه أبو داود في مسنده عن الصحابي أبي سعيد الخدري، حيث يقول في أصحاب الصُفة[٢٣]: «جلست في عصابة من ضعفاء المهاجرين، وان بعضهم ليستتر ببعض من العُرْيِ، وقاريء يقرأ علينا، إذ جاء رسول الله (ﷺ)، فقام علينا، فلما قام رسول الله (ﷺ) سكت القاريء، فسلم ثم قال: ما كنتم تصنعون؟ قلنا يارسول الله إنه قاريء يقرأ علينا، فكنا نستمع إلى كتاب الله. . .».

ويمدنا الواقدي[٢٤] بمعلومات قيمة في هذا الصدد، إذ يذكر في حديثه عن غزوة بئر معونة أنه «. . . كان من الأنصار سبعون رجلاً شَبَبَة يسمون القراء كانوا إذا أمسوا أتوا ناحية من المدينة فتدارسوا وصَلّوا، حتى إذا كان وُجَاه الصبح استعذبوا من الماء وحطبوا من الحطب، فجاؤا به إلى حُجَر الرسول (ﷺ)، وكان أهلوهم يظنون أنهم في المسجد، وكان أهل المسجد يظنون أنهم في أهليهم، فبعثهم (ﷺ) فخرجوا وأصيبوا. . .». أما المسعودي[٢٥]، فيذكر أن النبي (ﷺ) بعث في السنة الرابعة «المنذر بن عمرو الأنصاري في صفر في سبعين رجلاً من الأنصار إلى أهل نجد ليقرؤهم القرآن ويعلموهم الدين، فلما انتهوا إلى الموضع المعروف ببئر معونة. . . أغار عليهم عامر بن الطفيل الكلابي فقتلهم. . .».

وعندما جاء الحكم بن سعيد بن العاص بن أمية إلى الرسول مسلماً غيّر الرسول اسمه إلى عبدالله، وكان الحكم مجيدًا للكتابة فعهد إليه الرسول بتعليم الناس في المدينة الكتابة وقتل يوم بدر[٢٦]. أما الصحابي الأنصاري عبادة بن الصامت فيقول: «علّمت ناسًا من أهل الصُفّة الكتابة والقرآن»[٢٧].

ويقول ابن شبة[٢٨] في حديثه عن هجرة ابن أم مكتوم: «. . . أسلم ابن أم مكتوم قديمًا، وكان ضرير البصر، وقدم المدينة مهاجرًا بعد بدر، فنزل **دار القراء**، وهي دار مخرمة بن نوفل. . .». ومثله اقتباس ابن النجار[٢٩] عن أصحاب السير: «. . . وبقية دار عبدالله بن مسعود التي يقال لها: **دار القراء**». ولا نستطيع أن نؤكد إن كانت هاتان الداران وغيرهما تستخدم مدارس في عهد الرسول (ﷺ) أم أنها استخدمت في مراحل زمنية لاحقة واكتسبت هذه التسمية.

ومن الإشارات السابقة نستطيع أن نجزم بأنه كان هناك تعليم جماعي بجانب التعليم الانفرادي، ويؤيدنا فيما نذهب إليه وجود ذلك العدد الكبير من قراء الصحابة الذين تجاوز عددهم المئات إن لم يكن الآلاف، ويظهر

ذلك جليًّا من نشاطهم في نشر الإسلام في أقاليم الجزيرة العربية، ومن دورهم في حروب الردة، وهلاك معظمهم في تلك الحروب، مما دفع الخليفة أبا بكر إلى جمع القرآن خشية ضياعه بموت القراء(٣٠). ويؤيدنا أيضًا ما رُوي: «أن الرسول (ﷺ) كان يُعْرَضُ عليه القرآن في كل رمضان مرة إلا العام الذي قُبِضَ فيه، فإنه عرض عليه مرتين، فحضره عبدالله بن مسعود فشهد ما نُسخ وما بُدِّل»(٣١).

وبفضل سياسة الرسول الحكيمة في تعليم المسلمين القرآن، انتشرت القراءة والكتابة في المدينة انتشارًا واسعاً في وقت قصير جداً، «بعد أن كانت الكتابة في العرب قليلة»(٣٢). ولقد بلغ عدد الذين كتبوا للرسول (ﷺ) وحده ما يقارب خمسين شخصًا(٣٣)، في حين أنه دخل الإسلام وفي قريش سبعة عشر رجلاً يعرفون الكتابة(٣٤)، وفي الأوس والخزرج أحد عشر رجلاً يعرفون الكتابة(٣٥)، على أنه لم يعتنق كل هؤلاء الإسلام، بل منهم من مات على كفره.

وبعد أن توطد الإسلام في المدينة وقوي مركز الرسول (ﷺ)، شرع في نشر الإسلام في قبائل العرب خارج المدينة في مرحلة مبكرة جداً، إذ أنه في بداية السنة الرابعة من الهجرة، أرسل قرابة السبعين من أصحابه القراء إلى قبيلة بني عامر بنجد(٣٦)، وأرسل قرابة العشرة لقبيلة لحيان بن هذيل(٣٧) لينشروا الإسلام فيهم ويعلموهم القرآن، إلا أن كلا البعثتين انتهتا ـ وللأسف ـ في كارثة.

وكان من سياسة الرسول (ﷺ)، أن يوكل كل داخل جديد في الإسلام إلى من يقرئه، سواء كانوا أفرادًا أم جماعات، فبعد فتحه لمكة عهد إلى معاذ بن جبل، وهو من أعلم أصحابه، أن يقيم في مكة ليعلم أهلها القرآن ويفقههم في الدين(٣٨)، كما عهد إليه في فترة لاحقة بمهمة مماثلة في اليمن(٣٩). وأرسل إلى اليمن أيضاً في فترات متفاوتة ومناطق مختلفة، كلا من أبي عبيدة بن الجراح(٤٠)، وعلي بن أبي طالب(٤١)، وأبي موسى الأشعري(٤٢).

وكان الرسول (ﷺ) يختار أمراءه من القبائل ممن يقرأون القرآن ويعرفون معالمه، فيشرفهم على قومهم ويعهد إليهم بتعليمهم، مثل تأميره عثمان بن أبي العاص الثقفي على قومه من ثقيف، بالرغم من صغر سنه، وفروة بن مسيك من مذحج من اليمن، إذ ولاه على قبيلته مذحج وقبيلتي مراد وزبيد. ومن المؤكد أن مهمتهم نشر الإسلام وتعليم القرآن، مضافاً إليها بعض الأعمال القضائية والإدارية. وقد بعث الرسول عمرو بن حزم الأنصاري مع وفد أهل نجران، وعهد إليه أن يعلم الناس القرآن ويفقههم في الدين، ويأخذ منهم صدقاتهم(٤٣). وليس تمييز الرسول أشج عبدالقيس على قومه من أهل البحرين بالجائزة لحرصه على تعلم القرآن والفقه بالدين(٤٤)، إلا ذات مغزى ليفهم بنو عبدالقيس وغيرهم من المسلمين، إن هذا الدين إنما يقوم على معرفة كتاب الله وسنة نبيه والعمل بهما. ولقد كانت وصية النبي (ﷺ) لوفد بني عبدالقيس: «إرجعوا إلى أهليكم فعلموهم»(٤٥).

وكان الرَّجَّالُ بن عُنْفُوةَ الحنفي قد وفد على النبي (ﷺ) مع قومه بني حنيفة، فقرأ القرآن. وبعثه النبي معلمًا لأهل اليمامة، لكنه فُتِن في ردة مسيلمة واشترك معه في أمره(٤٦).

وقد يتساءل المرء، وهل يكفي شخص واحد لنشر الإسلام وتعليم القرآن في إقليم كامل من أقاليم جزيرة العرب، إضافةً إلى ماقد يصاحب هذه المهمة من أعمال أخرى مثل القضاء وجمع الصدقات، خصوصاً إذا عرفنا أن الرسول (ﷺ) قد أرسل قرابة السبعين من القراء لقبيلة بني عامر ليفقهوهم في الدين، وقرابة العشرة لبني لحيان من قبيلة هذيل، كما مر بنا آنفاً؟ الذي نراه هو أن الرسول (ﷺ) كان يرسل، في كثير من الأحيان، عدداً من قراء صحابته وفقهائهم إلى قبائل العرب وأقاليم الجزيرة، لكن مصادرنا لا تشير إلا إلى أمير كل جماعة من هؤلاء، فعلى سبيل المثال يروي ابن سعد(٤٧) خبر إرسال معاذ إلى اليمن على النحو التالي: « . . . كتب رسول الله (ﷺ) إلى أهل اليمن، وبعث إليهم معاذًا: إني قد بعثت إليكم من خير أهلي والِيَ علمِهم ووالِيَ دينِهم». ويروي ابن سعد(٤٨) أيضاً على لسان معاذ: «قال: لمّا بعثني رسول الله (ﷺ) إلى اليمن قال: بم تقضي إنْ عرض قضاء؟ قال قلت: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال قلت: أقضي بما قضى به الرسول. قال: فإن لم يكن فيما قضى به الرسول؟ قال قلت: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب صدري وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي الله».

ولا يمكن أن نستنتج من النصين السابقين إلا أن الرسول (ﷺ) بعث معاذًا وحده إلى اليمن، لكننا نقع على معلومات إضافية من خلال كتاب الرسول (ﷺ) إلى زرعة بن ذي يزن صاحب قبيلة حمير، وهذه المعلومات تبطل هذا الاستنتاج وتؤيد ما ذهبنا إليه آنفاً. ونص الكتاب: « . . . إذا أتاكم رسلي فإني آمركم بهم خيراً: معاذ بن جبل، وعبدالله بن رواحة ومالك بن عبادة، وعقبة بن نمر، ومالك بن مرة وأصحابهم . . . وإن أميرهم معاذ بن جبل . . . وإني قد أرسلت إليكم من صالحي أهلي، وأولي دينهم، وأولي علمهم، وآمرك بهم خيراً. فإنه منظور إليه، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»(٤٩).

ومسئولية هؤلاء الجماعة، الذين هم من خيرة الصحابة وقرائهم، تعليم الناس الإسلام وجمع الصدقة. وقد أكد الرسول (ﷺ) في عجز كتابه على أنهم من صالح أهله، فهم قدوة حسنة في دينهم وسلوكهم، ومراجع في علمهم.

ويمكن أن نقيس على إرسال هذه الجماعة مع معاذ إلى اليمن، أن الرسول (ﷺ) قد أرسل جماعة مثلهم لأقاليم الجزيرة العربية الأخرى، مع العلاء بن الحضرمي لما أرسله إلى البحرين(٥٠)، ومع عمرو بن العاص لما أرسله إلى عمان(٥١)، ومع عمرو بن حزم لما أرسله الى نجران(٥٢)، ومع رفاعة بن زيد لما أرسله إلى جذام(٥٣) وغيرهم.

وبعـد وفاة الرسول (ﷺ) شُغِل خليفته أبو بكر بالأخطار الجديدة التي أحدقت بالأمة الإسلامية الناشئة وبمـركـزهـا بالمدينة، إذ «ارتدت العرب، وتضرمت الأرض نارًا، وارتد من كل قبيلة عامة وخاصة، إلا قريش وثقيف»(٥٤). وقد عزم الله لأبي بكر أن يجابه ردة القبائل في غاية الحزم والجد، فكتب الله للمسلمين النصر، وكسروا شوكة المرتدين، وأعادوهم إلى دين الإسلام. ثم وجه أبو بكر الجيوش لنشر الإسلام خارج جزيرة العرب في العراق والشام ومصر.

ونظراً لقصر مدة خلافته وعدم استقرار الأحوال فيها، فإن مصادرنا لا تمدنا إلا بالنزر اليسير من المعلومات عن الحياة العلمية في تلك المدة، مع أنه ليس هناك أدنى شك في أن أبا بكر وأصحاب الرسول. قد اتبعوا سنة رسول الله (ﷺ) في تعليم المسلمين القرآن والفقه ومعالم الإسلام. وما العهد الذي أخذه أبو بكر على بني أسد وغطفان بعد ردتهم، إلا مثال لتجسيد سياسته، إذ قال: «عليكم عهد الله وميثاقه أن تقوموا بالقرآن آناء الليل والنهار، وتُعَلِّمُوه أولادكم ونساءكم، ولا تمنعوا فرائض الله في أموالكم. قالوا: نعم. . .»(٥٥).

ونحن، وإن كانت تعوزنا الوثائق التي نعتمد عليها، نعتقد أن أبا بكر أخذ مثل هذا العهد على جميع القبائل التي ارتدت عن الإسلام، ثم وكل إلى عماله متابعة تنفيذها. ونرجح أنه كثف إرسال المعلمين والدعاة إلى الأقاليم والقبائل، لبث تعاليم الإسلام وتعميق معرفة العرب بها. وقد يكون عهد في جانب من هذه المسؤولية إلى مُسلِمة القبائل الذين ثبتوا على دينهم وشاركوا في قمع الردة(٥٦)، كما كانوا في طلائع الذين اشتركوا في الفتوح الإسلامية مثل القعقاع بن عمرو التميمي(٥٧).

ولعل من أهم أعمال أبي بكر في هذا المجال «جمع القرآن»، إذ أن كثيراً من حفظة القرآن قد قتلوا في حروب الردة، وقد أشار عمر على أبي بكر بضرورة جمع القرآن مخافة ضياعه بموت القراء، فاستصوب أبو بكر هذا الرأي. وتُجمِع معظم المصادر أن أبا بكر قد كلف زيد بن ثابت بجمعه، لأنه من كُتّاب الوحي(٥٨). على أن هناك من يروي أن أبا بكر «أجلس خمسة وعشرين رجلاً من قريش وخمسين رجلاً من الأنصار، وقال: اكتبوا القرآن وأعرضوا على سعيد بن العاص، فإنه رجل فصيح»(٥٩).

وتغيّر الحال كثيراً في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، حيث توطدت قوة الإسلام وتلاشت كل القوى الأخرى في الجزيرة العربية، ودخل الناس جميعاً في الإسلام. وأخذ عمر يواصل سياسة سلفه في نشر الدعوة خارج جزيرة العرب، وتكونت جيوش الإسلام من مختلف أقاليم الجزيرة، وأصبحت كلها تدين بولاء واحد، وهو ولاء الإسلام، ولها هدف واحد، هو نشر دعوة الإسلام، وتسعى في جهادها إلى أحد أمرين: الفوز بالنصر أو الفوز بالشهادة.

وكان من الطبيعي لمن يريد نشر الإسلام أن يعرفه حق المعرفة، ولا يمكن معرفته حق المعرفة إلا من دراسة كتاب الله وسنن رسوله (ﷺ). وكانت هذه هي المرتكزات الأساسية لسياسة الخليفة عمر بن الخطاب، ففي خطبة له في أحد أيام الجمع قال: «اللهم أشهدك على أمراء الأمصار، فإني إنما بعثتهم ليعلموا الناس دينهم وسنة نبيهم (ﷺ)، ويقسموا فيأهم. . .»(٦٠).

وعندما حقق المجاهدون الفتوحات الكبيرة في عهده وأرسلوا إليه الغنائم، استحدث «الديوان» لتنظيم توزيعها على المسلمين. ويحدد عمر معايير التفاضل بين المسلمين في العطاء فيقول: «والله الذي لا إله إلا هو ما أحدٌ إلا وله في هذا المال حقٌ أُعطِيَهُ أو مُنِعَهُ، وما أحدٌ أحق به من أحد، إلا عبد مملوك، وما أنا فيه إلا كأحدكم، **ولكنا على منازلنا من كتاب الله عز وجل**، وقسمنا من رسول الله (ﷺ). . .»(٦١).

ويذكر البلاذري(٦٢) كيفية توزيع عمر العطاء فيقول: «. . . ثم فرض للناس على منازلهم، **وقرائتهم القرآن**، وجهادهم، ثم جعل من بقي من الناس بابًا واحداً».

ولدينا روايتان متناقضتان تتعلقان بالعطاء على تعلم القرآن، إحداهما تنص على أن عمر كتب إلى بعض عماله: «أن أعط الناس على تعلم القرآن»(٦٣)، والأخرى تذكر أن سعد بن أبي وقاص أمير عمر على الكوفة، فرض لمن قرأ القرآن في ألفين. فكتب عمر: «لا تعط على القرآن أحدًا»(٦٤). ويمكن تفسير هذا التناقض بأن عمر في بداية خلافته، وكانت قريبة عهد من ردة العرب، رأى أن المصلحة تقتضي تشجيع الداخلين في الإسلام على قراءة كتاب الله وتدبر ما جاء فيه، ليرسخ الإسلام في قلوبهم، وبعد مضي بضع سنوات، وبعد أن تمكن الإسلام من قلوب الناس وعقولهم، رأى عمر أن قراءة كتاب الله واجب على كل مسلم، ولا يصح أن يكافأ امرؤ على واجب.

وليس لدينا نصوص واضحة عن كيفية تعليم القرآن في عهد عمر، ولكننا نعتقد أنه قد عهد إلى قراء الصحابة، مثل أُبَي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وعبادة بن الصامت، وأبي موسى الأشعري، وعبدالله بن سلام، وغيرهم من المؤهلين لهذا الأمر، أن يقوموا بإقراء الصحابة والتابعين. «وقد كان عمر (رضي الله عنه) يطوف بالأسواق، ويقرأ القرآن، ويقضي بين الناس حيث أدركه الخصوم»(٦٥). ويبدو أن بعض الصحابة تصدى للإقراء من عند نفسه، وأن من هؤلاء من تجاوز الإقراء إلى قص بعض الأخبار أو الأساطير أثناء قراءته لتفسير بعض الآيات، مما جعل عمر يقف منهم موقفًا حازمًا، حيث قال: «ألّا لا أعلمنَّ ما قال أحدكم: إن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) منعنا أن نقرأ كتاب الله. إني ليس لذلك أمنعكم، ولكن أحدكم يقوم لكتاب الله، والناس يستمعون إليه، ثم يأتي بالحديث من عند نفسه. إن حديثكم هو شر الحديث، وإن كلامكم هو شر الكلام. من قام منكم فليقم بكتاب الله وإلا فليجلس، فإنكم حدثتم الناس حتى قيل: قال فلان، وقال فلان، وترك كتاب الله»(٦٦). ويبدو أن من ضمن المعنيين بهذا التقريع، أبا هريرة وكعب الأحبار(٦٧).

ويظهر حرص عمر في تعليم الناس القرآن في الأمصار الإسلامية أكثر منه في أقاليم الجزيرة العربية. والواقع أن حركة السكان، في صدر الإسلام، بين الجزيرة والأمصار الإسلامية، كانت غير مستقرة وتشبه إلى حد ما حركة المد والجزر. وقد يكون سبب اهتمام عمر بالأمصار، يعود إلى أن معظم سكان أقاليم الجزيرة: من اليمن وحضرموت وعمان والبحرين واليمامة، هاجروا هجرات جماعية للاشتراك في جيوش الفتوح. وكان هؤلاء يختلفون عن المهاجرين والأنصار وسكان المناطق المجاورة للمدينة، لم يتعمقوا في معرفة القرآن وأحكامه لأداء فرائضهم على الوجه الصحيح أولاً، ثم القيام بنشر الإسلام وتعليمه لأهل البلاد المفتوحة ثانياً. ولهذا ركز اهتمامه بنشر الإسلام وتعليمه لأهل البلاد المفتوحة ثانياً. ولهذا ركز اهتمامه عليهم ووكل بهم معلمين من صحابة رسول الله (ﷺ).

فولى أبا موسى الأشعري على البصرة، وكان من فقهاء الصحابة ومن أحسنهم قراءة، فالرسول (ﷺ) عندما سمع قراءته قال: «لقد أوتي هذا من مزامير آل داود»(٦٨)، وكان يطوف على الناس في مسجد البصرة يقرؤهم القرآن(٦٩). كما أرسل عشرة آخرين ليعاونوا أبا موسى، منهم عبدالله بن مغفل المزني(٧٠)، وعمران بن حصين(٧١). وكان عمر دائم السؤال عنهم والتفقد لأحوالهم، فعندما قدم أنس بن مالك من البصرة، كان أول ما سأله: «كيف تركت الأشعري؟ فقلتُ له: تركته يعلّم الناس القرآن. فقال: أما انه كيِّس ولا تُسمعها إياه، ثم قال لي: كيف تركت الأعراب؟ قلت الأشعريين؟ قال: لا، بل أهل البصرة...»(٧٢).

ويعث عمر عبدالله بن مسعود، وهو من أعلم الصحابة بالقرآن، إلى حمص ثم إلى الكوفة، وكتب إلى أهل الكوفة: «... وجعلتُ عبدالله بن مسعود معلماً ووزيراً، وإني والله آثرتكم به على نفسي فخذوا منه»(٧٣). ولابد أن عمر أرسل عددًا من المعلمين مع ابن مسعود، لكن مصادرنا لا تذكر شيئا. ولقد تكونت بالكوفة طبقة من طلاب ابن مسعود، يسمون القراء، أصبح لها، فيما بعد، تأثير قوي في شؤون الكوفة وتوابعها، بل إن تأثيرها تجاوز في بعض الأحيان فوصل إلى المدينة(٧٤). ولقد شيع أهل الكوفة ابن مسعود عندما تركهم متوجهًا إلى المدينة، بقولهم: «جُزِيتَ خيرًا، فقد علمتَ جاهلَنا، وثَبَّتَّ عالمَنا، وفقّهتنا في الدين، فنعم أخو الإسلام أنت ونعم الخليل»(٧٥).

وبعث عمر معاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت، وأبا الدرداء الى المجاهدين في الشام ليعلموهم القرآن ويفقهوهم في الدين وقال: «ابدؤا بحمص فإذا رضيتم منهم فليخرج واحد إلى دمشق وآخر إلى فلسطين»(٧٦).

وكان عمر لا يكتفي بإرسال المعلمين لإقراء الناس بالأمصار، بل كان يلزم قواده بقارىء أو أكثر ليقرأوا الجنود في الكتائب، وكان يطوف على كل كتيبة قارىء أو أكثر قبل اللقاء، ويقرأون عادة «سورة الأنفال»، مثلما حدث في معركة القادسية(٧٧).

وكانت فترة خلافة عثمان بن عفان استمرارًا لفترة عمر بن الخطاب، فيما يختص بالناحية العلمية، إذ ظل زيد ابن ثابت مترئساً بالمدينة في القضاء والفتوى والقراءة والفرائض(٧٨). وظل ابن مسعود في الكوفة وعبادة بن الصامت

وأبو الدرداء في الشام. على أن بعض المشكلات بدأت تنشأ بين المعلمين والولاة في الأمصار، مما دعا عثمان إلى طلب كل من ابن مسعود(٧٩) وعبادة بن الصامت(٨٠) ليقيما في المدينة.

ونتيجة لتعدد المقرئين في الأمصار، فقد نشأ خلاف في قراءة القرآن بين أهل الأمصار، وأخذ أهل كل مصر يتعصب لقراءة مقرئه، فخاف عثمان أن يستفحل الأمر، ورأى أن المصلحة تقضي أن يكون للمسلمين مصحف واحد يجمعون عليه، وأمر بكتابة المصحف وبعث بنسخه إلى الأمصار، وجمع المصاحف الأخرى وأتلفها(٨١)، وقد لقي عمله بعض المعارضة في أول الأمر، لكن ما لبثت تلك المعارضة أن تلاشت(٨٢).

السنـن

وإلى جانب القرآن شُغِلَ المسلمون في كل أرجاء الجزيرة العربية وغيرها من الأمصار، بمعرفة سنة الرسول (ﷺ)، إذ هي المصدر الثاني - بعد القرآن - للتشريع الإسلامي. وقد حرص صحابة رسول الله (ﷺ) أشد الحرص على ملازمته للتأدب بأدبه والتعلّم منه والاقتداء به فيما يأتي ومايدع، لتطبيق سننه في شؤون حياتهم والعمل بها لآخرتهم. ولقد كان من حرص الصحابة على ملازمته، أن بعضهم ترك المال أو ترك الأهل والولد من أجل أن يأخذ منه القرآن، ويسمع أقواله ويرى أفعاله، والقصة التالية التي يرويها ابن سيرين ليست إلا مثلاً واحداً من أمثلة كثيرة، قال: «أقطع الرسول (ﷺ) رجلاً من الأنصار يقال له سليط - وكان يذكر من فضله - أرضاً. قال: فكان يخرج إلى أرضه تلك فيقيم بها الأيام ثم يرجع. فيقال له: لقد نزل بعدك كذا وكذا وقضى رسول الله (ﷺ) في كذا وكذا. قال: فانطلق إلى رسول الله (ﷺ)، فقال: يا رسول الله، إن هذه الأرض التي أقطعتنيها قد شغلتني عنك، فاقبلها مني فلا حاجة لي في شيء يشغلني عنك. فقبلها النبي (ﷺ). . .»(٨٣).

ولم يكن حرص الصحابة في جمع حديث الرسول (ﷺ) وحفظه بعد وفاته أقل منه في حياته، فها هو ابن عم الرسول عبدالله بن عباس يروي طرفا من تجربته الشخصية في هذا الشأن، إذ يقول: «لما توفي رسول الله (ﷺ) قلت لرجل من الأنصار: هلم نسأل أصحاب رسول الله (ﷺ)، فإنهم اليوم كثير. . . وأقبلت على المسألة، فإنه ليبلغني الحديث عن الرجل وهو قائل، فأتوسد ردائي على بابه، فتسفي الريح عليَّ التراب، فيراني فيقول: يا ابن عم رسول الله! ألا أرسلت اليّ فآتيك! فأقول: أنا أحق أن آتيك فأسألك. . .»(٨٤).

وطبيعي أن الصحابة لم يكونوا على مستوى واحد من حيث معرفتهم بسنة الرسول وحفظهم لها، فكانوا في ذلك درجات بحسب قدمهم في الإسلام وملازمتهم للرسول، ومقدار قوة الذاكرة لديهم، ومدى استيعابهم لمعاني السنة.

وطبيعي أيضا أن أقاليم الجزيرة العربية لم تكن على حظ واحد من حيث حفظ سنة الرسول والاهتمام بها. ومما لاشك فيه أن المدينة لا يدانيها في ذلك شيء، ثم تأتي مكة بعدها، إذ يذكر ابن سعد أسماء ثلاثة وخمسين صحابياً سكنوا مكة، وأحد عشر رجلاً من الطبقة الأولى من التابعين[٨٥]. أما بقية أقاليم الجزيرة ففيها رجال وليسوا كثرًا حظوا بصحبة الرسول (ﷺ) ورووا عنه أحاديث، مثل جرير بن عبدالله البجلي[٨٦]، وفيروز الديلمي[٨٧] من اليمن وغيرهم. ولم تلبث أن هاجرت معظم قبائل الجزيرة للأمصار للاشتراك في الفتوح، ومن المتوقع أن يكون أعلمهم بكتاب الله وسنة رسوله، أسرعهم إلى إجابة دعوة الجهاد في سبيل الله. يذكر البلاذرى[٨٨] أنه «لما فرغ أبو بكر (رضي الله عنه) من أمر أهل الردة، رأى توجيه الجيوش إلى الشام فكتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد، ويرغّبهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع الناس إليه بين محتسب وطامع وأتوا المدينة من كل صوب». وكان في طلائع هذه الجيوش صحابة رسول الله (ﷺ)، فأخذوا عنهم القرآن والسنة.

أمـا عن كيفية التعليم في المدينة على عهد الخلفاء الراشدين، فنعتقد أنه كانت تعقد حلقات في مسجد الرسول (ﷺ) بصفة خاصة، وربما في غيره من المساجد والأمكنة في بعض الأحيان، وتكون هذه الحلقات لإقراء القرآن وتذاكر حديث الرسول (ﷺ)، وعلى نطاق ضيق رواية المغازي والسير والقصص والشعر. والراجح أنه لا يتصدى للتعليم والإفتاء أحد إلا بإذن من الخليفة، إذ يروى أنه: «لم يكن يفتي في المسجد زمن الرسول (ﷺ) غير عمر، وعلي، ومعاذ، وأبي موسى»[٨٩]. وممن كان «يؤخذ عنه الفقه في أيام أبي بكر: علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبدالله بن مسعود»[٩٠]. ويبدو أن عدد الصحابة الذين كانوا يتصدون لهذه المهمة، قد زاد بعد وفاة الخليفة عثمان، حيث «كان ابن عباس، وأبو هريرة، وجابر، ورافع بن خديج، وسلمة بن الأكوع مع أشباه لهم، يفتون ويحدثون من لدن وفاة عثمان إلى أن توفوا»[٩١].

وقد كان زيد بن ثابت يحتل مكانة متميزة من بين الصحابة في عهد عمر وما بعده، إذ يروى أنه: «كان عالم الناس في خلافة عمر وحبرها، فرقهم عمر في البلدان، ونهاهم أن يفتوا برأيهم، وجلس زيد بن ثابت يفتي أهل المدينة. . .»[٩٢] وقد حدث عنه أبو هريرة وابن عباس وقرأ عليه، وابن عمر، وأبو سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وسهل بن سعد، وأبو أمامة بن سهل وغيرهم[٩٣].

ومثل زيد، كان أُبيّ بن كعب، إذ كان له ـ على ما يبدو ـ طلاب كثيرون، حيث كان بعضهم عنده عندما حضرته الوفاة وطلبوا منه أن يوصيهم، فكانت وصيته لهم: «التمسوا العلم عند أبي الدرداء، وسلمان، وابن مسعود، وعبدالله بن سلام»[٩٤]. أما الصحابي أبو الدرداء والذي عهد إليه عمر بتعليم أهل دمشق، فيذكر أنه «دخل مسجد النبي (ﷺ) ومعه الأتباع مثل السلطان، فمن سائل عن فريضة، ومن سائل عن حساب، وسائل عن حديث، وسائل عن معضلة، وسائل عن شعر»[٩٥].

وكان عمر بن الخطاب يظهر تحفظاً شديداً تجاه كثرة الحديث عن رسول الله (ﷺ)، حيث يقول: «أقلّوا الحديث عن رسول الله (ﷺ)»، وزجر غير واحد من الصحابة عن بث الحديث(٩٦). وليس هناك من تبرير معقول لموقف عمر هذا، سوى أنه كان يخشى أن يلبس على بعض الصحابة أو تخونه الذاكرة، فيروى عن الرسول (ﷺ) شيئاً ليس عنه، أو أن يُفْتَنَ أحد منهم فيعمد إلى وضع حديث على الرسول (ﷺ).

وكان الصحابي أبو هريرة من المكثرين في الحديث عن الرسول، حتى أن بعض الصحابة أبدى عدم ارتياحه من ذلك(٩٧)، وقد برر لهم أبو هريرة أسباب ذلك(٩٨).

وهناك شخص آخر مكثر من رواية الأحاديث وقصص الأمم الماضية، ذلكم هو كعب الأحبار، كان يهودياً فأسلم بعد وفاة النبي (ﷺ)، وقدم من اليمن إلى المدينة في أيام عمر بن الخطاب، فجالس أصحاب الرسول، وكان يحدثهم عن الكتب الاسرائيلية ويحفظ عجائب(٩٩). وقد انزعج أحد التابعين، وهوبسر بن سعيد، من خلط الناس بين حديث أبي هريرة وقصص كعب، فقال: «اتقوا الله، وتحفظوا من الحديث، فوالله لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة فيحدث عن رسول الله (ﷺ)، ويحدثنا كعب ثم يقوم، فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله عن كعب، ويجعل حديث كعب عن رسول الله (ﷺ)»(١٠٠).

إن هذا الأمر وأشباهه هي التي دفعت عمر لأخذ ذلك الموقف المتشدد من كثرة الرواية عن الرسول (ﷺ). ولقد هدد عمر كلاً من أبي هريرة وكعب، حيث قال للأول: «لتتركن الحديث عن رسول الله (ﷺ) أو لألحقنك بأرض دوس» وقال لكعب: «لتتركن الحديث أو لألحقنك بأرض القردة»(١٠١). وكان أبو هريرة يقول وهو يحدث بعد موت عمر: «ماكنا نستطيع أن نقول: قال رسول الله (ﷺ)، حتى قُبِضَ عمر، كنا نخاف السياط»(١٠٢).

وقد كان عدد من أجلاء الصحابة يتحرجون من رواية الحديث مباشرة عن الرسول (ﷺ)، وذلك بدافع التقوى، خشية أن تخونهم الذاكرة فيبدلون قوله أو ينسبون إليه عملا لم يعمله، من هؤلاء عبدالله ابن مسعود(١٠٣) معلم أهل الكوفة، والزبيربن العوام(١٠٤)، وصهيب الرومي(١٠٥). ويُروى أن زيد بن ثابت كان لا يسند ما يحدث به إلى الرسول (ﷺ)، حيث «أن مروان بن الحكم دعا زيد بن ثابت، وأجلس له قوماً خلف ستر، فأخذ يسأله وهم يكتبون. ففطن زيد فقال: يا مروان، أغدرًا! إنما أقول برأيي»(١٠٦).

لقد أشرنا آنفاً إلى تشدد عمر في الحديث عن رسول الله (ﷺ)، وقد رُوي عنه قول آخر يوهم بالتناقض مع قوله الأول، وهو: «أصبح أهل الرأي أعداء أهل السنن، أعيتهمُ أن يعوها، وتفلتت أن يردوها، فاستقوها في الرأي»(١٠٧). وهذا القول إن صح لعمر، ولم يكن مما اختلق في العصر العباسي، نتيجة المعركة العنيفة بين المعتزلة

وأهل السنة، فيمكن تفسير الموقفين، الأول: أن عمر خشي أن يتوسع الناس في رواية الحديث عن الرسول (ﷺ)، ويدخل في هذا الأمر من ليس له بأهل فيروي عن الرسول (ﷺ) ماليس عنه. والثاني: أن يتصدى للقول بالرأي ممن هو ليس بعالم في القرآن والسنة، وسوف يكون رأيه في كثير من الأحيان مخالفا لهما، وكلا الأمرين وبال كبير.

المغازي والسير

ومن المؤكد أن الحديث عن مغازي الرسول، كان يحتل جانباً كبيراً من تفكير الصحابة وثقافتهم. والمغازي تُكَوِّنُ جانبًا كبيراً من سيرة الرسول (ﷺ)، لأنها تمت تحت قيادته أو بأمر منه وشارك فيها الصحابة، ونزل في معظمها قرآن، وقال الرسول (ﷺ) أحكامًا، وبسببها كتب الله النصر للإسلام، بالإضافة إلى مافيها من السير والتجارب الذاتية للصحابة، وهو سجل لمساهماتهم في الدفاع عن الإسلام يحتسبون بها عند الله الأجر، وعند الرسول والمسلمين الأثرة. ولذا فنحن نعتقد أن كثيراً من الحلقات التي تعقد في مسجد الرسول وغيره، كان الصحابة يتذاكرون فيها المغازي وما نزل فيها من قرآن. فها هو الصحابي الجليل صهيب الرومي الذي شهد بدرًا وأحدًا والخندق والمشاهد كلها مع الرسول، يقول: «هلموا نحدثكم عن مغازينا، فأما أن أقول قال رسول الله فلا»(١٠٨). ومثل صهيب، جابر بن عبدالله من أهل بيعة الرضوان، وقد روى علمًا كثيراً عن النبي (ﷺ)، وعن عمر وعلي وأبي بكر وأبي عبيدة ومعاذ والزبير وطائفة. ويروي عروة بن الزبير أنه «كان لجابر حلقة في المسجد يعني النبوي، يؤخذ عنه العلم»(١٠٩) وكان له اهتمام خاص برواية المغازي وخصوصا تلك التي شارك فيها، يقول عن نفسه: «غزوت مع رسول الله (ﷺ) ست عشرة غزوة. . . وكان أول ما غزوت معه حمراء الأسد»(١١٠). ويقول في موضع آخر: «كنا أصحاب الحديبية أربع عشرة مائة»(١١١)، وله روايات كثيرة جداً عن المغازي والفتوح التي شارك فيها مبثوثة في المصادر التاريخية.

وهناك صحابي آخر له اسهام كبير في أخبار المغازي ذلكم هو البراء بن عازب الأنصاري، شهد الغزوات مع النبي (ﷺ)، وروى عنه وعن أبي بكر وغيره. قال البراء: «غزوت مع رسول الله (ﷺ) خمس عشرة غزوة»(١١٢). ويرى الأعظمي بأن البراء لم يكتف بالرواية الشفهية، إذ يقول: «وأنا أميل إلى أنه أملى شيئاً كثيراً عن مغازي رسول الله (ﷺ)»(١١٣).

ويبدو أن الصحابة أحياناً يتوسعون في الحديث، ويخرجون من أخبار المغازي إلى أخبار الجاهلية، وكان ذلك بحضور الرسول (ﷺ) في المسجد. يقول سماك بن حرب قلت لجابر بن سمرة: «أكنت تجالس النبي (ﷺ)؟ قال: نعم، كثيراً. كان لايقوم من مصلاه حتى تطلع الشمس، وكانوا يتحدثون فيأخذون في أمر الجاهلية، فيضحكون ويبتسم»(١١٤).

وكان ابن عباس ذو المعرفة الواسعة يخصص للمغازي وأخبارها يومًا كاملاً، حيث كان «يجلس يومًا ما يذكر فيه إلا الفقه، ويومًا التأويل، ويومًا المغازي، ويومًا الشعر، ويومًا أيام العرب. . .»(١١٥).

واهتمام التابعين برواية المغازي ودراستها ليس إلا امتدادًا لاهتمام الصحابة بها، إذ يروى عن علي بن الحسين قوله: «كنا نُعَلَّمُ مغازي النبي (ﷺ) وسراياه، كما كنا نُعَلَّمُ السورة من القرآن»(١١٦).

والخلاصة ان هذا الكم الوفير الذي لدينا اليوم عن تاريخ تلك الفترة الزاهرة، ليس إلا من نتاج تلك الحلقات وأشباهها، وحافظ عليه وصانه من الضياع من جاء بعدهم من السلف الصالح.

القصص

وقد كان القصص يمثل جانبًا من علوم تلك الفترة، وإن كان أقلها شأنًا. وللقصص جانبان: جانب عن العالم الغيبي والأخروي، عن السموات والملائكة والجنة والنار، والبعث والحساب وغيرها. وجانب عن الأنبياء والأمم السالفة التي ورد ذكرها في القرآن. وقد أنزل الله سبحانه الآيات التي تعنى بالجانب الأول، لتبصير المسلمين وحثهم ليعملوا في دار الفناء أعمالاً تنفعهم في دار البقاء، وأنزل الآيات التي تعنى بالجانب الثاني، ليأخذ منها المسلمون العبرة والعظة.

وقد دفع القصص في القرآن بعض المسلمين للسعي في معرفة تفاصيل ما أُجمِلَ إما من أجل تفسير تلك الآيات، وإما بدافع الفضول العلمي. وقد كان أهل الكتاب الذين اعتنقوا الإسلام من أهم المصادر في هذا الشأن.

ويظهر أن الرسول (ﷺ) قد قص على أصحابه طرفًا من أخبار الأمم الماضية، وقد يكون ذلك توضيحًا لما جاء في التنزيل. ولدينا حديث بأسانيد مختلفة، وفي ألفاظه بعض الاختلاف: «كان رسول الله (ﷺ) يحدثنا عامة ليله عن بني إسرائيل، لا يقوم إلا لعظيم صلاة»(١١٧). فإن صحت نسبة هذا الحديث إلى النبي (ﷺ)، فأنا أعتقد أن المقصود ببني إسرائيل هنا، الأمم الماضية بصفة عامة.

ولقد كان معظم من قام بالقصص في عهد الخلفاء الراشدين، مسلمون كانوا أصلاً من أهل الكتاب. وقد أشرنا آنفا إلى أن كعب الأحبار كان يقص في مسجد النبي (ﷺ) أخبار الأمم القديمة، وقد تسربت رواياته وأمثاله إلى كتب السير، وهي ما يشار إليه ـ عادة ـ بالإسرائيليات.

وكان تميم بن أوس الداري، وهو من قبيلة لخم بفلسطين، وفد على النبي (ﷺ) في السنة التاسعة، فأسلم، وكان عابدًا تلاءً لكتاب الله. وقد استأذن تميم عمر في القصص سنين، ويأبى عليه، فلما أكثر عليه قال: «ما تقول؟

قال: اقرأ عليهم القرآن، وآمرهم بالخير وأنهاهم عن الشر. قال عمر: ذاك هو الربح. ثم قال: عظ قبل أن أخرج للجمعة، فكان يفعل ذلك. فلما كان عثمان استزاده فزاده يومًا آخر»(١١٨). ويبدو أن تميمًا كان نصرانيًا قبل اعتناقه الإسلام، أو لديه إلمام بالنصرانية. ويُروى أنه نزلت فيه مع آخرين: ﴿ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ﴾(١١٩). وإذا لاحظنا أن إسلامه كان متأخراً، مما يجعل معرفته بالسنة وأسباب نزول القرآن ومغازي الرسول، أقل من كثير من الصحابة، فلابد إذًا أن السبب في الحاجه ورغبته في القصص، أنه كان يشعر أنه يزيد على كثير من الصحابة والتابعين، بمعرفة علم الكتاب بالإضافة إلى القرآن، مما ييسر له التبسط بشرح القصص القرآني.

وكان يقص في مكة على عهد عمر بن الخطاب، عبيد بن عمير، ويبدو أنه كان يثقل في التذكير فنصحته أم المؤمنين عائشة في التخفيف(١٢٠).

الشعر

لقد كان الشعر عند العرب قبل الإسلام وسيلة التعبير الفنية الوحيدة، بخلاف الأمم الأخرى التي كان لها بجانب الشعر فنون أخرى كالنحت والتصوير والموسيقى وغيرها. لذلك كان احتفاء العرب بالشعر يفوق احتفاء أي أمة أخرى به. فلقد كان الشعر وحده مظهر عبقريتهم، وزاد مجالسهم، وسجل الأحداث المؤثرة بهم. يقول المؤرخ اليعقوبي(١٢١): «كانت العرب تقيم الشعر مقام الحكمة وكثير العلم... ولم يكن شيء يرجعون إليه من أحكامهم وأفعالهم إلا الشعر، فبه كانوا يختصمون، وبه يتقاسمون، وبه يتناضلون، وبه يُمدَحُون ويُعَابون». ولا غرو إذًا أن تكون مكانة الشاعر في القبيلة لا تدانيها مكانة أي شخص آخر، حيث أنه كان يقوم بالدفاع عنها، فيذكر أمجادها وانتصاراتها في الغزوات، ويبرز القيم التي تمتلكها من كرم وشجاعة ومروءة، ويطنب بذكر كرم حسبها وعراقة نسبها إن حقاً وإن باطلاً، كما يقوم بهجاء القبائل المعادية ويذكر نقائصها إن حقاً وإن باطلاً أيضاً. وكانت القبيلة تحفل بالشاعر منها وتعتز به، وذلك لأهمية الدور الذي يقوم به فيها، ويصف اليعقوبي(١٢٢) ذلك، فيقول: «فإذا كان في القبيلة الشاعر الماهر، المصيب المعاني، المُخَبَّر الكلاَم، أحضروه في أسواقهم التي كانت تقوم لهم في السنة، ومواسمهم عند حجهم البيت، حيث تقف وتجتمع القبائل والعشائر، فتسمع شعره فيجعلون ذلك فخرًا من فخرهم وشرفًا من شرفهم».

ولم يوقف كل الشعراء مواهبهم على مدح قبائلهم والفخر بأفعالها والذود عنها، بل منهم من استغل موهبته ليتكسب بها في مدح قوم وهجاء آخرين، وفقًا لما يناله منهم من بذل وعطاء، فيرفع قوماً ويخفض آخرين، وفي هذا يقول ابن رشيق(١٢٣): «إن الشعر لجلالته يرفع من قدر الخامل إذا مدح به، مثل ما يضع من قدر الشريف إذا اتخذه مكسبًا». على أن الشعراء لم يقصروا إبداعهم على الفخر والمدح والهجاء، بل نظموا قصائد في الرثاء وخلاصة التجارب ووصف الخمر والتشبيب بالنساء، ووصف الخيل والجمال والصحراء وغيرها.

وعندما بعث الله محمدًا (ﷺ) بدعوته الخالدة ودعا قومه إلى عبادة الله وحده ونبذ عبادة الأصنام، وترك قيم الجاهلية القديمة، قابلته قريش بالسخرية والاستهزاء ووصفته بالجنون، وظن بعضهم أن القرآن الذي يتلوه عليهم إن هو إلا ضرب من الشعر. قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ۝٣٥ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ۝٣٦﴾(١٢٤). واستمرت قريش في عنادها ومكابرتها واستهزأت بالتنزيل وقالت: إنه أضغاث أحلام افتراه شاعر، وطالبوا الرسول بأن يأتيهم بآية مثل الرسل الأولين. قال تعالى: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾(١٢٥). ولقد نزه الله سبحانه رسوله مما رموه به من الكهانة وقول الشعر، فقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۝٤١ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٤٢ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٤٣﴾(١٢٦). ولا يمكن أن يكون الرسول المصطفى شاعراً، كما ادعت قريش، إذ أن من صفات معظم الشعراء الغلو والكذب ومجاوزة الحق في مديحهم وهجائهم، باستثناء الشعراء الذين هداهم الله إلى الصراط المستقيم، فذبُّوا عن الرسول وصحابته أعداءهم من المشركين، ودعوا إلى الرشد والفضيلة. وقد أنزل الله في الشعراء: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ۝٢٢٤ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۝٢٢٥ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ۝٢٢٦ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُواْ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ۝٢٢٧﴾(١٢٧).

ولا ينبغي أن يفهم من هذه الآيات الكريمات، بأن القرآن هاجم الشعر والشعراء هجومًا مطلقًا، بل كان موجهًا إلى المنهج الذي سار عليه شعراء قريش في توجيه سهامهم ضد الرسول الكريم (ﷺ) ودعوته، كما كان موجهًا إلى منهج الشعراء في كل زمان الذين يدعون لأنفسهم ولقومهم وممدوحيهم صفات ومناقب زيفًا وبطلانًا، ويذكرون معايب لغيرهم ظلمًا وبهتانًا، ويثيرون الأحقاد والفتن، ويدعون إلى التهتك والخلاعة، ونبذ القيم الحميدة. وقد قال الرسول الكريم (ﷺ) في هذه الفئة من الشعراء وشعرهم: «لأن يمتلىء جوف أحَدِكمُ قيحاً خيرٌ له من أن يمتلىء شعرًا»(١٢٨).

وعلى هذا فالآيات الكريمات وحديث الرسول السابق، لا تمثل موقفًا مطلقًا للإسلام من الشعر، وإنما تمثل موقفه تجاه نوع من الشعر. وبالمقابل فإن الإسلام يشجع الشعر الذي ينشر القيم الإسلامية مكان القيم البالية، بل إنه يؤيد الشعر الذي يدعو إلى الفضيلة حتى ولو كان جاهلياً. وكان الرسول (ﷺ) يقول: «إن من الشعر حكمة»(١٢٩). ويقول: «أصدق كلمة قالها الشاعر لبيد: «ألا كلُّ شيءٍ ماخلا الله باطل»(١٣٠). بل إن الرسول (ﷺ) كان يتعهد شعراء المسلمين بالعناية والرعاية، فيرفع من مكانتهم ويفضلهم في العطاء، وذلك لأهمية الدور الذي كانوا يقومون به في دحض دعاوى مشركي مكة وشعرائهم. وكان أهم الشعراء الذين تصدوا لهذا الأمر ثلاثة، هم: حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبدالله بن رواحة. وقد كان هجاء حسان أشد وقعًا على قريش من هجاء كعب وابن رواحة. إذ يُروى أن النبي (ﷺ) قال يوم الأحزاب: «من يحمي أعراض المسلمين؟ قال كعب بن مالك: أنا، وقال ابن رواحة: أنا، وقال حسان: أنا. قال: نعم، أهجهم أنت وسيعينك عليهم روح القدس»(١٣١). وكان الرسول يوجه الشعراء لهجاء قريش وتعييرهم في عبادة الأصنام، ويُروى أنه: «بنى لحسان بن

ثابت في المسجد منبراً ينشد عليه الشعر»(١٣٢). وحينما استغرب أحد المسلمين أن يُنشد الشعر في حضور الصحابي عمار بن ياسر، وقال له: «أيقال عندكم الشعر وأنتم أصحاب رسول الله (ﷺ) وأهل بدر؟! فقال: لما هجانا المشركون شكونا ذلك إلى رسول الله (ﷺ)، فقال: قولوا كما يقولون لكم. فإنا كنا لنعلّمه الإماء في المدينة»(١٣٣).

ولما نزلت الآيات: ﴿ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ . . . ﴾ صار في نفوس الشعراء الأتقياء مافيها من قول الشعر، فسأل الشاعر كعب بن مالك الرسول (ﷺ)، فقال: «يارسول الله قد أنزل الله في الشعراء ما أنزل؟ قال: إن المجاهد مجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده لكأنما ترمونهم به نضح النيل»(١٣٤).

وكان لكل من شعراء الرسول الثلاثة منهج في هجاء المشركين يختلف عن الآخر. إذ كان كعب بن مالك يذكر الحرب يقول: فعلنا ونفعل ويتهددهم، وأما حسان فكان يذكر عيوبهم وأيامهم، وأما ابن رواحة فكان يعيرهم بالكفر(١٣٥).

وعلى العموم فقد قام شعراء المسلمين في عهد الرسول (ﷺ) بتسجيل مغازيه فوصفوا أحداثها، وأشادوا ببطولات الصحابة الكرام، وذبوا عن أحسابهم وأعراضهم وهجوا أعداءهم، ورثوا شهداء المسلمين الذين أصيبوا في المغازي.

أما شعراء مكة الذين تزعموا هجاء الرسول (ﷺ) والمسلمين، فهم: عبدالله بن الزبعرى، وضرار بن الخطاب الفهري، وأبو سفيان بن الحارث، وهبيرة بن أبي وهب، وأبو عزة الجمحي. وكانوا جميعًا يناصبون الرسول (ﷺ) والمسلمين العداء، وكان أبرزهم ابن الزبعرى، إذ كان يناقض حسانًا وكعب بن مالك، ويرد على المسلمين فخرهم ويشمت بقتلاهم. ولم يقتصر الأمر على شعراء مكة في هذا الشأن، إذ كان يناصرهم شعراء الطائف وشعراء اليهود.

على أن مجموع الشعر الذي قيل في هجاء الرسول (ﷺ) والمسلمين، لم يسجله مؤرخو المغازي والسير تعففًا عن تسجيل هجاء مقذع وباطل محض، كانوا يجلّون الرسول (ﷺ) والصحابة عنه. ويضاف إلى ذلك أن أولئك الشعراء بعد الفتح ودخولهم في الإسلام أصبحوا يتحرجون من ذكر شعرهم، إذ أصبح سبة عليهم بعد إسلامهم، حيث كانوا يدافعون عن الوثنية ويهاجون رسول البشرية. ليس هذا فحسب بل إن الخليفة عمر نهى الناس أن ينشدوا شيئاً من مناقضة الأنصار ومشركي قريش، وقال: «في ذلك شتم الحي بالميت، وتجديد الضغائن، وقد هدم الله أمر الجاهلية بما جاء من الإسلام»(١٣٦).

وقد التزم الشعراء المكيون الصمت بعد الفتح، على أن شعراء الرسول (ﷺ) أيضا قلَّ شعرهم، لأنه لم يكن هناك شعراء يناقضونهم مثلما كان الوضع قبل الفتح. ولم يقولوا الشعر إلا في المناسبات والأحداث المهمة التي مرت بالمسلمين بعد ذلك.

ولقد ناقش بعض النقاد والدارسين القدامى والمحدثين موقف الإسلام من الشعر، وتباينت آراؤهم حول قضيتين، أولاهما: قلة الشعر في صدر الإسلام، وأخراهما: ضعف الشعر في تلك الفترة. ولئن كانت طبيعة بحثنا لا تسمح لنا بالتوسع في مناقشة آراء هؤلاء النقاد، إلا أنه لا يَجْمُلُ بنا تجاوزها نهائياً، ولعله من المستحسن الوقوف عندها قليلاً والإشارة إليها لمامًا.

فمن حيث قلة الشعر يقول ابن سلام: «فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهت العرب عن الشعر وروايته. فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالأمصار، راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا إلى ديوان مدون، ولا كتاب مكتوب، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحققوا أقل ذلك، وذهب عليهم منه كثير»(١٣٧).

وقد أشرنا آنفًا إلى أنه لم يرو لشعراء مكة شعر بعد الفتح، ولم يكن العزوف عن قول الشعر قصرًا عليهم، ولذلك أسباب مختلفة، منها انشغال الناس، ومنهم الشعراء، عن الشعر قولاً وروايةً واستماعًا، بتعلم القرآن الكريم والتفقه في الدين، وانشغال بعضهم بالمغازي والفتوح والانتقال تبعا لذلك من مصر لمصر. فها هو الشاعر المشهور لبيد بن ربيعة العامري الذي قدم على النبي (ﷺ) في وفد قومه بني كلاب، حيث أسلموا ورجعوا إلى بلادهم، انتقل إلى الكوفة وأقام بها حتى مات. وقد أرسل عمر إلى عامله بالكوفة: «أنْ سل لبيدا والأغلب ما أحدثا من الشعر في الإسلام . . . وقال لبيد: أبدلني الله بالشعر سورة البقرة وآل عمران. فزاد في عطائه، فبلغ ألفين»(١٣٨).

ومن المؤكد انه قيلت أشعار في حروب الفتوحات وفي رثاء الشهداء فيها، وفي مواضيع أخرى، إلا أنها لم تدون كلها إما لانشغال الناس عن روايتها وتدوينها، أو لضعف بعضها. ويبدو أن الحروب بين قبائل العرب تكون أكثر إثارة وتحميسًا للشعراء من حروب العرب مع غيرهم، إذ ليس هناك شعراء من الجانب الآخر ليناقضوا قصائدهم بقصائد أخرى. يقول ابن سلام: «وإنما يكثر الشعر بالحروب التي تكون بين الأحياء، نحو حرب الأوس والخزرج، أو قوم يغيرون ويغار عليهم»(١٣٩).

ولم يعد الشعر في صدر الإسلام يحتل المكانة الأولى في اهتمام الناس وتفكيرهم، كما كان الأمر عليه قبل الإسلام، إذ أُقْصِيَ بعيدًا ـ على الأقل في المجتمعات الحضرية ـ بجانب الدراسات القرآنية والفقهية وأخبار المغازي والفتوحات. فلقد مر الزبير بن العوام بمجلس لأصحاب النبي (ﷺ) وحسان ينشدهم، وهم غير منصتين لما يسمعون من شعره، فقال الزبير: «مالي أراكم غير آذنين لما تسمعون من شعر ابن الفُريعة؟ لقد كان ينشد رسول الله (ﷺ) فيحسن استماعه، ويجزل ثوابه، ولا يشتغل عنه إذا أنشد»(١٤٠).

ومن الطبيعي أن يكون موقف الخلفاء الراشدين من الشعر امتدادًا لموقف الرسول (ﷺ) فقد كان موقفهم حازمًا من الشعر القبيح الذي يثير النعرات ويفسد الأخلاق، أما ما عدا هذا فكان موقفهم منه القبول والرضى،

بل إن الخليفة عمر بن الخطاب كان يشجع الشعر الذي يتمثل القيم الإسلامية. فها هو الشاعر الماجن سحيم عبد بني الحسحاس الذي قتله شعره، حيث قال:

فلقدْ تَحَدَّرَ من جبينِ فتاتِكمْ   عَرقٌ على ظَهر الفراشِ وطِيبُ

حتى هذا قال بيتًا أعجب عمر لما فيه من ذكر للإسلام، وهو:

عميرةَ ودِّعْ أن تجهزتَ غاديًا   كفى الشيبُ والإسلامُ للمرءِ ناهيا

فقال عمر: «لو قلت شعرك كله مثل هذا لأعطيتك عليه»(١٤١).

وكان الصحابة يتناشدون الشعر في المدينة، حيث كان حسان ينشد الشعر في حلقة في المسجد(١٤٢)، وكان الخليفة عمر نفسه يتناشد الشعر مع بعض الصحابة(١٤٣). ويُروى عن أم المؤمنين عائشة أنها قالت: «رويتُ للبيد نحوًا من ألف بيت»(١٤٤). وقال كثير بن أفلح: «كان آخر مجلس جالسنا فيه زيد بن ثابت تناشدنا فيه الشعر»(١٤٥). وكان ابن عباس يخصص يوماً كاملاً للشعر من حلقات تعليمه(١٤٦)، وكان يقول لأصحابه «إذا سألتموني عن عربيَّةِ القرآن فالتمسوه في الشعر، فإنه ديوان العرب»(١٤٧).

وقد كان عمر غير مرتاح لانشاد الشعر في مسجد الرسول (ﷺ)، وقد نهى حساناً عن ذلك، لكن حسان أخبره بأنه كان ينشد في المسجد بحضور الرسول (ﷺ)، فتركه عمر(١٤٨). ونعتقد أن السبب في تحرُّج عمر من إنشاد الشعر في مسجد الرسول (ﷺ)، هو أن الشعر الذي كان ينشد في عهد الرسول (ﷺ) وبحضوره، كان في الغالب مقصوراً على تمجيد الدعوة الإسلامية وهجاء المشركين والوثنية، أما في عهده هو فقد أخذ الناس يتطرقون في إنشادهم لأغراض شتى، مما لا يجمل ببعضها أن يُنشد في المسجد، لذلك فإن عمر «بنى رحبة في ناحية المسجد تسمى البطيحاء، وقال: من كان يريد أن يلغط، أو ينشد شعرًا، أو يرفع صوته فليخرج إلى هذه الرحبة»(١٤٩).

ويروي ابن رشيق(١٥٠) أن عمر كتب إلى عامله أبي موسى: «مر من قِبَلك بتعلم الشعر، فإنه يدل على معالي الأخلاق، وصواب الرأي، ومعرفة الأنساب». ويساورني بعض الشك في صحة هذا الكتاب ونسبته لعمر، للأسباب التالية: إني لا أعتقد بأن عمر كتب لعامله بهذا الأمر، فعمر وإن كان يقبل الشعر الجيد العفيف، إلا أن همه وشاغله الأكبر كان تعليم الناس القرآن وسنن الاسلام. أما الشعر فلا أظن أن عمر يحفل به كثيراً ليكتب لعامله ليأمر الناس بتعلمه، وقد مر بنا آنفاً أنه زاد في عطاء لبيد لتركه الشعر واتجاهه إلى تعلم القرآن بدلاً منه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فليس صحيحاً أن الشعر «يدل على صواب الرأي ومعرفة الأنساب». يضاف إلى هذا وذاك أن معظم العرب لا يحتاجون لأن يؤمروا من قبل الوالي ليروّوا أولادهم الأشعار الجيدة. فالشعر جانب مهم من جوانب الحياة الثقافية عندهم، فهم ينشدونه في مجالسهم وسمرهم، ويتمثلون به في المناسبات، ويقولونه للتعبير عن أفراحهم وأتراحهم.

أما من حيث ضعف شعر هذه الفترة، فيقول الأصمعي(١٥١). «الشعرُ نكِدٌ بابه الشر، فإذا دخل فيه الخير ضعف. هذا حسان بن ثابت فحل من فحول الجاهلية، فلما جاء الإسلام سقط شعره. وقال مرة أخرى: شعر حسان في الجاهلية من أجود الشعر، فقطع متنه في الإسلام».

ولقد تصدى لموضوع «موقف الإسلام من الشعر وأثره فيه من حيث القلة والضعف، ومدى تمثل الشعر لقيم الإسلام» أربعة من الدارسين المحدثين، أولهم: يحيى الجبوري في كتابه **شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه**، ونشرت هذه الدراسة أول مرة عام ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م، وكان لصاحبها فضل الريادة في سلوك تلك الطريق الشاقة، وجاءت دراسته عميقة التحليل، غاية في الجودة. ثم تبعتها ثلاث دراسات أخرى هي: **الإسلام والشعر** لسامي مكي العاني، و**الشعر الإسلامي في صدر الإسلام** لعبدالله الحامد و**شعراء صدر الإسلام وتمثلهم للقيم الاجتماعية** لوفاء فهمي السنديوني. وهذه الدراسات الثلاث إسهامات جيدة ومهمة في الموضوع، ومن الطبيعي أنها ليست على مستوى واحد من حيث المنهج والتحليل وانتقاء النماذج الممثلة للدراسة.

لقد تعرضنا فيما سبق لدراسة جوانب الحياة العلمية والأدبية في عصر الرسول الكريم (ﷺ) وعصر الخلفاء الراشدين، وهي القرآن الكريم وسنن الرسول (ﷺ) ومغازيه والقصص والشعر. وهو إسهام متواضع لكنه جهد المقل.

والله أسأل التوفيق والسداد.

التعليقــات والإشـــارات

(١) **الإسراء**: ١٠٦.
(٢) **العلق**: ١-٥.
(٣) **الحجر**: ٩٤.
(٤) **الشعراء**: ٢١٤.
(٥) **المائدة**: ١٠٤.
(٦) ابن هشام، السيرة، جـ١، ص ص ٣٤٥-٣٤٦.
(٧) **المصدر السابق نفسه**، ص ص ٣٤٤-٣٤٦.
(٨) **المصدر السابق نفسه**، ص ص ٣٦٣-٣٦٤.
(٩) **عبس**: ١-٢.
(١٠) ابن هشام، **المصدر نفسه**، ص ص ٣٧٠-٣٧١.
(١١) **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٣٤، ابن سعد، **الطبقات**، جـ٣، ص٦٠٤.

(١٢) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٥٤، البخاري، **صحيح البخاري**، جـ٦، ص٣٢٠.
(١٣) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٥٠٨.
(١٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، جـ٢، ص٤٢٧.
(١٥) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٥٠٨.
(١٦) ابن سعد، **المصدر نفسه**، ص٥٢٤.
(١٧) **المصدر السابق نفسه**، ص ص٥٥٧، ٥٥٨.
(١٨) البلاذري، **أنساب الأشراف**، جـ١، ص٢٦٤.
(١٩) ابن شبة، **تاريخ المدينة**، جـ١، ص١٣١، البلاذرى، **المصدر نفسه**، ص٢٣٦.
(٢٠) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٥١.
(٢١) ابن سعد، **المصدر السابق نفسه**، جـ٤، ص٢٤٢.
(٢٢) روى كل من ابن سعد، **الطبقات**، جـ٢، ص٢٢، وأبو عبيد، **كتاب الأموال**، ص١١٦، في تعليم الكتابة الرواية التالية مع اختلاف في اللفظ: «كان فداء أهل بدر أربعين أوقية، فمن لم يكن عنده علَّم عشرة من المسلمين الكتابة، فكان زيد بن ثابت ممن عُلِّم». وقد تتبعت هذه الرواية في المصادر الرئيسة وهي: الزهرى، **المغازي**، ص ص٦٥-٦٦، وابن هشام، **السيرة**، جـ٢، ص ص ٣-٨، والواقدي، **المغازي**، جـ١، ص ص١٣٨-١٤٤، فلم يذكرها منهم أحد.
(٢٣) أبو داود، **السنن**، جـ٤، ص٧٢.
(٢٤) الواقدى، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣٤٦-٣٤٧، وانظر البخاري، **الصحيح**، جـ٥، ص ص٢٣٢، ٢٣٥.
(٢٥) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٢٢٨، وانظر الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، جـ٢، ص ص٤٤٥-٤٤٧.
(٢٦) ابن حجر، **الاصابة**، جـ١، ص٣٤٤، الكتاني، **التراتيب الادارية**، جـ١، ص٤٨.
(٢٧) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ١، ص٤٨.
(٢٨) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٠٥.
(٢٩) ابن النجار، **أخبار المدنية**، ص١٠٤.
(٣٠) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٦، ص ص٣١٤-٣١٥، الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٢٩١، ٢٩٢، اليعقوبي، **التاريخ**، جـ٢، ص١٣٥، الكلاعي، **تاريخ الردة**، ص٧٧.
(٣١) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٤٢.
(٣٢) **المصدر السابق نفسه**، جـ٣، ٤٩٨، ٥٢٢.
(٣٣) الأعظمي، **كتّاب النبي**، ص١٩.
(٣٤) البلاذرى، **فتوح البلدان**، ص٤٥٧، ابن عبدربه، **العقد الفريد**، جـ٤، ص١١٢.

(٣٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص٤٥٩ .

(٣٦) عروة بن الزبير، مغازي رسول الله، ص ص١٧٨-١٨١، ابن هشام المصدر نفسه، جـ٢، ص ص١٨٣-١٨٦، الواقدي، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٣٤٦-٣٤٨، المسعودي، المصدر نفسه، ٢٢٨ .

(٣٧) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص١٦٩-١٧٣، الواقدي، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٣٥٤-٣٦٢، المسعودي، المصدر نفسه، ص٢٢٨ .

(٣٨) عروة بن الزبير، المصدر نفسه، ص٢١٣، الواقدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٨٨٩، ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٤٨ .

(٣٩) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٣٤٧-٣٤٨، أبو داود السنن، جـ٤، ص ص١٨-١٩ .

(٤٠) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣ ص٤١١ .

(٤١) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٣٣٧، أبو داود، المصدر نفسه، جـ٤، ص١١ .

(٤٢) أبو داود، المصدر نفسه، جـ٤، ص٥٢٥، الطبري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٢٧ .

(٤٣) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٩٤، الطبري، المصدر نفسه، ص ص١٢٨-١٢٩ .

(٤٤) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص ص٥٥٧-، ٥٥٨ .

(٤٥) البخاري، المصدر نفسه، جـ١، ص٥٤ .

(٤٦) الطبري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٨٢ .

(٤٧) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٨٥ .

(٤٨) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص ص٣٤٧-٣٤٨، أبو داود، المصدر نفسه، جـ٤، ص١١ .

(٤٩) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٩٠، أبو عبيد، المصدر نفسه، ص١٩٣ .

(٥٠) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٧٦ .

(٥١) البلاذري، المصدر نفسه، ص٨٧.

(٥٢) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٩٤ .

(٥٣) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٥٩٦ .

(٥٤) الطبري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٤٢، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص٣٤٢.

(٥٥) الكلاعي، المصدر نفسه، ص٤٩ .

(٥٦) الطبري، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص٢٥٧، ٣٠٤-٣٠٥.

(٥٧) المصدر السابق نفسه، جـ٣، ص٣٤٦.

(٥٨) البخاري، المصدر نفسه، جـ٦، ص ص٣١٤-٣١٥، الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ٢، ص ص٤٣١، ٤٨٥، ابن عبدربه، المصدر نفسه، جـ٤، ص٢١٧، ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٦٦، جـ٣، ص١١٢ .

(٥٩) اليعقوبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٣٥ .

(٦٠) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص١٤ .
(٦١) المصدر السابق نفسه، ص٤٦ .
(٦٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص٤٣٨ .
(٦٣) أبو عبيد، المصدر نفسه، ص٢٤٣ .
(٦٤) الموضع السابق نفسه، البلاذري، المصدر نفسه، ٤٤٢ .
(٦٥) الطبري، المصدر نفسه، جـ٤، ص٢١٣ .
(٦٦) ابن شبه، المصدر نفسه، جـ٣، ص٨٠٠ .
(٦٧) الموضع السابق نفسه.
(٦٨) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٤٤ .
(٦٩) البلاذري، أنساب الأشراف، جـ١، ص١١٠ .
(٧٠) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٤٥، الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٩٠ .
(٧١) الذهبي، المصدر نفسه، ص٥٠٨ .
(٧٢) المصدر السابق نفسه، ص٤٨٤ .
(٧٣) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٧٥، الطبري، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٣٩ .
(٧٤) البلاذري، المصدر نفسه، (القسم الرابع) جـ١، ص ص٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص١١١-١١٢ .
(٧٥) البلاذري، المصدر نفسه، (القسم الرابع) جـ١، ص٥٢٤ .
(٧٦) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٦، ٣٤٤ .
(٧٧) إبن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، جـ٤، ص٩٢٩ .
(٧٨) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٦١ .
(٧٩) اليعقوبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٧٠، الذهبي، المصدر نفسه، جـ١، ص٤٨٩ .
(٨٠) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٩ .
(٨١) اليعقوبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٧٠، ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص١١١-١١٢ .
(٨٢) اليعقوبي، الموضع السابق نفسه، الذهبي، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٤٨٧-٤٨٨، ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٣، ص١١٢ .
(٨٣) أبو عبيد، المصدر نفسه، ص١١٢ .
(٨٤) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص٣٤٢-٣٤٣ .
(٨٥) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص ص٥٧٩-٥٨٠ .
(٨٦) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٣٠ .
(٨٧) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص٥٣٣ .

(٨٨) البلاذرى، فتوح البلدان، ص١١٥.
(٨٩) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٨٩.
(٩٠) اليعقوبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٣٨.
(٩١) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص٣٣٠-٣٣١.
(٩٢) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٦١، الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٣٤.
(٩٣) الذهبي، المصدر نفسه، ص٤٢٧.
(٩٤) المصدر السابق نفسه، ص٤١٨.
(٩٥) المصدر السابق نفسه، ص٣٤٧.
(٩٦) المصدر السابق نفسه، ص٦٠١.
(٩٧) أبو داود، المصدر نفسه، جـ٤، ص٦٥، الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٦٠٣، ٦٠٤، جـ٣، ص٩٤.
(٩٨) البخارى، المصدر نفسه، جـ١، ص٤٠، الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٦٠٤.
(٩٩) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٣٨٩.
(١٠٠) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٦٠٦.
(١٠١) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص ص٦٠٠-٦٠١.
(١٠٢) المصدر السابق نفسه، ص ص٦٠٢-٦٠٣.
(١٠٣) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص١٥٦، ١٥٧.
(١٠٤) البخارى، المصدر نفسه، جـ١، ص٦٣.
(١٠٥) البلاذري، أنساب الأشراف، جـ١، ص١٨٣، ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٢٩.
(١٠٦) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٣٨، ورواه ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٦١ مع اختلاف في الألفاظ.
(١٠٧) ابن شبة، المصدر نفسه، جـ٣، ص٨٠١.
(١٠٨) البلاذرى، المصدر نفسه، جـ١، ص١٨٣، ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٢٩.
(١٠٩) ابن حجر، المصدر نفسه، جـ١، ص٢١٣.
(١١٠) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٩٠.
(١١١) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٠٩.
(١١٢) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٩٤.
(١١٣) الأعظمي، مقدمته لكتاب عروة بن الزبير، مغازي رسول الله، ص٢٥
(١١٤) الذهبي، السيرة النبوية، ص٣٢٣.
(١١٥) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢ ص٣٦٨.

(١١٦) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، جـ٢، ص١٩٥.

(١١٧) أبو داود، المصدر نفسه، جـ٤، ص٧٠، الكتاني، المرجع نفسه، جـ٢، ص٤٥"

(١١٨) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٤٤٧-٤٤٨.

(١١٩) المصدر السابق نفسه، ص٤٤٤. * المحرر (ع): الآية هي الرعد: ٤٣.

(١٢٠) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص ص٥٦٣-٥٦٤.

(١٢١) اليعقوبي، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٦٢.

(١٢٢) الموضع السابق نفسه.

(١٢٣) ابن رشيق، العمدة، جـ١، ص٤٠.

(١٢٤) الصافات: ٣٥، ٣٦.

(١٢٥) الأنبياء: ٥.

(١٢٦) الحاقة: ٤٠-٤٣.

(١٢٧) الشعراء: ٢٢٤-٢٢٧.

(١٢٨) البخاري، المصدر السابق نفسه، جـ٨، ص٦٧.

(١٢٩) المصدر السابق نفسه، ص٦٣.

(١٣٠) المصدر السابق نفسه، ص٦٤.

(١٣١) المصدر السابق نفسه، جـ٨، ص ص٦٦-٦٧، الأصبهاني، الأغاني، جـ٤، ص ص١٤٩-١٥٠، الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥١٤.

(١٣٢) الأصبهاني، المصدر السابق، جـ٤، ص١٥٠، ابن رشيق، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٧.

(١٣٣) البلاذري، المصدر نفسه، جـ١، ص١٦٩.

(١٣٤) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٢٥.

(١٣٥) الموضع السابق نفسه.

(١٣٦) ابن سلام، فحول الشعراء، جـ١، ص ص١٢٣-١٢٤، الأصبهاني، المصدر نفسه، ص١٤٤.

(١٣٧) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ص٢٤-٢٥.

(١٣٨) المصدر السابق نفسه، ص ص١٣٥-١٣٦، ابن قتيبة، الشعر والشعراء، جـ١، ص ص ٢٧٥- ٢٧٦، الأصبهاني، المصدر نفسه، جـ١٥، ص ص٢٩٧-٢٩٨.

(١٣٩) ابن سلام، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٥٩.

(١٤٠) الأصبهاني، جـ٤، ص ص١٤٨-١٤٩، ابن رشيق، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٨.

(١٤١) ابن سلام، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٨٧-١٨٨، الأصبهاني، المصدر نفسه، جـ٢٢، ص ص٣٢٨-٣٢٩.

(١٤٢) الأصبهاني، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٤٨، الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥١٣.

(١٤٣) الطبرى، المصدر نفسه، جـ٤، ص ص٢٢٢-٢٢٣.

(١٤٤) البلاذرى، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٤١٦.

(١٤٥) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٣١.

(١٤٦) ابن سعد المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٦٨.

(١٤٧) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٦٨.

(١٤٨) الأصبهاني، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٤٨، الذهبي، الموضع السابق نفسه.

(١٤٩) مالك، الموطأ، ص١٢١.

(١٥٠) ابن رشيق، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٨.

(١٥١) ابن قتيبة، المصدر نفسه، جـ١، ص٣٠٥.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن على بن الكرم.
الكامل في التاريخ (بيروت: دار صادر، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م).

الأصبهاني، أبو الفرج على بن الحسين.
كتاب الأغاني (دار الثقافة، طـ٥، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م).

الأعظمي، محمد مصطفى.
كُتّاب النبي (الرياض: شركة الطباعة العربية السعودية، طـ٣، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م).

البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل.
صحيح البخاري (بيروت: عالم الكتب).

البلاذرى، أحمد بن يحيى.
أنساب الأشراف الجزء الأول (حققه محمد حميد الله، القاهرة: دار المعارف بمصر)؛ القسم الرابع، الجزء الأول (حققه إحسان عباس، فيسبادن ـ بيروت: فرانتس شتاينر، ١٤٠٠هـ / ١٩٧٩م).

فتوح البلدان (راجعه رضوان محمد رضوان. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م).

الجبوري، يحيى.
شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م. طـ ٢).

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت.
الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (حققه محمود الطحان. الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد.
كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة).

الحامد، الدكتور عبدالله.
الشعر الإسلامي في صدر الإسلام (الرياض: ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).

ابن حجر، أحمد بن علي.
الإصابة في تمييز الصحابة (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م).

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني.
سنن أبي داود (إعداد وتعليق عزت الدعاس. حمص: نشر محمد على السيد، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م).

الذهبي، محمد بن أحمد عثمان.
سير أعلام النبلاء (حققه شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١ / ١٩٨١م).
السيرة النبوية (حققه حسام الدين المقدسي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢).

ابن رشيق، أبو الحسن بن رشيق القيرواني.
العمدة (حققه محيي الدين عبدالحميد. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٢م).

الزهري، محمد بن مسلم بن شهاب.
المغازي النبوية (حققه سهيل زكار. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠هـ).

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري.
الطبقات الكبرى (بيروت: دار صادر).

ابن سلام، محمد بن سلام الجمحي.
طبقات فحول الشعراء (حققه محمد محمود شاكر. القاهرة: مطبعة المدنى).

السنديوني، وفاء فهمي.
شعراء صدر الإسلام وتمثلهم القيم الاجتماعية (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٣/١٩٨٣م).

ابن شبه، أبو زيد عمر.
تاريخ المدينة المنورة (نشره السيد حبيب محمود، حققه فهيم شلتوت. جدة: دار الأصفهاني للطباعة).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير.
تاريخ الرسل والملوك (حققه محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ٤، دار المعارف).

العاني، سامي مكي.
الإسلام والشعر (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

ابن عبدربه، أحمد بن محمد.
العقد الفريد (حققه محمد سعيد العريان، المكتبة التجارية الكبرى).

أبو عبيد، القاسم بن سلام.
الأموال (حققه محمد خليل هراس. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م).

عروة بن الزبير.
مغازي رسول الله (جمعه وحققه محمد مصطفى الأعظمي، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج العربي، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)

ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم.
الشعر والشعراء (ط٢. حققه أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦م).

الكتاني، عبدالحي.
نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية (بيروت: دار الكتاب العربي).

الكلاعي، أبو الربيع سليمان بن موسى.
تاريخ الردة (اقتبسه خورشيد أحمد فاروق من كتاب الاكتفاء للكلاعي. دلهي: المعهد الهندي للدراسات الإسلامية ومؤسسة فيكاس للطباعة والنشر، ط۳، ۱۹۸۲م).

مالك بن أنس الأصبحي.
الموطأ (شرح وتعليق أحمد راتب عرموش. بيروت: دار النفائس، ۱۳۹۰هـ/۱۹۷۱م.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين.
التنبيه والإشراف (بيروت: دار الهلال، ۱۹۸۱م).

ابن النجار، محمد بن محمود.
أخبار مدينة الرسول (حققه صالح جمال. ط۲ دار الفكر، ۱۳۹۱هـ/۱۹۷۱م).

ابن هشام، محمد بن عبدالملك.
السيرة النبوية (حققه مصطفى السقا وزملاؤه. دار الكنوز الأدبية).

الواقدي، محمد بن عمر بن واقد.
كتاب المغازي (حققه مارسدن جونس. بيروت: عالم الكتب).

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب.
تاريخ اليعقوبي (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ۱٤۰۰هـ/۱۹۸۰م).

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم.
كتاب الخراج (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ۱۳۹۹هـ/۱۹۷۹م). نشر ضمن موسوعة الخراج.



لـمحات عن نشوء الحركة العلمية في الحجاز في صدر الإسلام ودور المسجد في حياة المسلمين، ولاسيما في الحياة العلمية خلال تلك الفترة

سامي خمّاس الصقار

يتنـاول هذا البحث أولا مقدمة عن أهمية العلم في الإسلام مع الإشارة إلى الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تحث على طلب العلم، وبيان الثواب الذي يفوز به المسلمون والمتعلمون، والشرف الذي يحظون به في ظل الدين الإسلامي الحنيف. ثم يتناول أهمية المسجد في حياة المسلمين الذين بادروا إلى إنشاء المساجد منذ الأيام الأولى لظهور الإسلام، ولاسيما بعد الهجرة النبوية إلى المدينة المنورة، مع إشارة خاصة إلى المسجد النبوي الشريف، وإلقاء الضوء على الدور الذي كان المسجد يلعبه في حياة المسلمين العامة، وعدم اقتصاره على كونه مكانا للعبادة فحسب، فهو بهذا الدور يختلف كل الاختلاف عن المعابد التي أنشأها أرباب الديانات الأخرى، إذ كانت عندهم مجرد أماكن للعبادة لاغير، بخلاف المسجد الذي كان مركزاً لمختلف نشاطات المجتمع الإسلامي الدينية والدنيوية.

وأخـيراً يركـز البحث على دور المسجد كمؤسسة علمية وتعليمية، ذلك الدور الذي برز واضحاً في عهد الرسول (ﷺ)، وظل يتطور ضمن هذا المجال في عصر الخلفاء الراشدين والعصور التي تلت حتى صارت المساجد جميعها، صغيرها وكبيرها، وفي مختلف أنحاء العالم الإسلامي، هي المؤسسات التي أخذت على عاتقها ـ بالدرجة الأولى ـ مهمة النهوض بأعباء نشر العلم والتعليم في صفوف جماعة المسلمين، ولم يشاركها في هذه المهمة أية مؤسسة أخرى ماعدا المدارس التي تأخر ظهورها إلى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). إنني لا أنكر الدور الذي لعبته بيوت الحكمة، ودور العلم بعدها في نشر العلم، وأدت بذلك وظيفة تعليمية، وقد كان ظهورها قبل نشوء المدارس بوقت طويل، لكن التعليم في هذه المؤسسات (أي بيوت الحكمة ودور العلم) كان مقصورًا على أعداد محدودة من الخاصة، كما أن العلوم التي درست فيها اقتصرت على علوم الأوائل بالدرجة الأولى كالفلسفة والطب والرياضيات والعلوم الطبيعية، بخلاف المساجد التي كانت مفتوحة للناس كافة.

وعلى أي حال، فإن ظهور المدارس لم يلغ دور المسجد كمؤسسة تعليمية، بل لا زالت المساجد في كثير من أنحاء العالم الإسلامي تؤدي هذا الدور على أحسن وجه، وبأوسع نطاق. ثم إن التعليم في المساجد لم يقتصر على العلوم الـدينية دون غيرها، بل ساهم المسجد في نشر الحركة العلمية بصورة عامة، وبين جدرانه تطورت هذه الحركة، وازدهرت العلوم على اختلاف أنواعها ومجالاتها. كذلك يتناول هذا البحث لمحةً سريعة عن ظهور طبقة من العلماء في صدر الإسلام، كما يتضمن الإشارة إلى العلوم التي طرقها المسلمون، مع نبذة عن آداب التعليم في الإسلام.

المقدمـــة
موقف الإسلام من العلم والتعلم

إن خير ما أبدأ به بحثي هذا، هو تلاوة الآية الكريمة ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾(١)، إذ فيها ما يكفي للدلالة على اهتمام الإسلام بالعلم ونشره بين المسلمين، حتى جعل مهمة الرسول (ﷺ) مهمة تعليمية بالدرجة الأولى. ولقد تجلى هذا الاهتمام على وجه الخصوص في المظاهر الآتية:

(١) الحض على التعلم

من الحقائق المسلَّم بها أن الإسلام من أول يوم نزل فيه الوحي، قد حض أبناءه على طلب العلم، ولا أدل على ذلك من سورة «القلم» التي استهل بها نزول القرآن الكريم الذي حفل بالكثير من الآيات التي تستثير الذهن وتفتح الآفاق أمام الإنسان ليدرس ويبحث ويستقصي، ويستقري آيات الكون التي خلقها الله سبحانه، ثم ليندفع في طريق التغيير والتطور والارتقاء، وهي عملية ترتبط كل الارتباط بعجلة الحياة ودوراتها المتصلة. وهكذا فإن من واجب الإنسان في الإسلام أن يحيط بكل معلوم، ولكن هذه الإحاطة لا تتم دفعة واحدة، وإنما ينبغي أن يداوم الناس على تحصيلها طيلة حياتهم لأن ما يتسنى للمرء الحصول عليه خلال حياته القصيرة، إنما هو قطرة واحدة من محيط المجهول. ثم إن العلوم تتجدد مع مرور الزمن، الأمر الذي يحتم على الإنسان أن يواكبها في تجددها، ولاشك أن هذا التجدد ماهو إلا حصيلة لتفاني العلماء في ممارسة البحث المستمر. وعلاوة على ذلك، فإن المرء مهما أُوتي من علم، فإن فوقه من هو أعلم منه، كما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾(٢). وقال ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾(٣). ثم وقوله تعالى: ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾(٤). ومحصل هذه الآيات البينات، أن ميدان العلم فسيحٌ، وأن الإنسان لابد له من السعي الدائب ليدرك بعض ثمرات هذا العلم، وإياه أن يظن بأنه قد بلغ مبلغ الكمال والاكتفاء.

(٢) الحض على التفكير

وعلاوة على ما تقدم، فقد حض الكتاب الكريم المسلمين على التفكير في آفاق الحياة، وفي خلق السموات والأرض وفي أنفسهم، كذلك حثهم على إعمال فكرهم في آيات الله، والسفر والتجوال لمشاهدة تلك الآيات في الآفاق، إذ قال عزوجل: ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾ ﴾(٥). ومثلها قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ﴿٨﴾ ﴾(٦).

وقد أشار الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه **الفلسفة القرآنية**(٧). إلى هذه الحقيقة حين قال: «وفضيلة الإسلام الكبرى أنه يفتح للمسلمين أبواب المعرفة ويحثهم على ولوجها والتقدم فيها، وقبول كل مستحدث من العلوم على تقدم الزمن وتجدد أدوات الكشف ووسائل التعليم، وليست فضيلته الكبرى، أنه يُقعدهم عن الطلب، وينهاهم عن التوسع في البحث والنظر، لأنهم يعتقدون أنهم حاصلون على جميع العلوم».

(٣) علو منزلة العلماء

كذلك أشاد القرآن الكريم بمنزلة العلماء، إذ قال عز وجل: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾(٨). وقال أيضًا: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴾(٩). ثم قال سبحانه: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ ﴾(١٠)، وهكذا عطف سبحانه وتعالى عبارة ﴿أُولُو الْعِلْمِ﴾ على الملائكة، بل وعلى نفسه عزوجل!! وأنْعِم بهذه المنزلة الرفيعة التي خص الله بها العلماء. وعلاوة على ذلك، فإن الرسول (ﷺ) قد أعز العلماء وأعلى مكانتهم، فقد روي عنه (ﷺ) قوله: «العلماء أمناء أمتي(١١)»، وقوله: «العلماء مصابيح الأرض وخلفاء الأنبياء وورثتي وورثة الأنبياء». وقد روى البخاري(١٢) قوله عليه الصلاة والسلام «إن العلماء هم ورثة الأنبياء ورثوا العلم، مَنْ أخذه أخذ بخط وافر، ومن سلك طريقًا يطلب به علمًا سهّل الله له طريقًا إلى الجنة». وروى البخاري(١٣) أيضًا قوله (ﷺ): «من يردِ الله به خيرًا يفهمّه، وإنما العلم بالتعلم». بل إن الإسـلام قد فضّل العلماء على الشهداء، وقد وردت في ذلك أحاديث كثيرة، منها قول الرسول (ﷺ). «للأنبياء على العلماء فضل درجتين، وللعلماء على الشهداء فضل درجة»(١٤)، وقوله ﷺ: «فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم»(١٥).

(٤) المداومة على طلب العلم

وعلاوة على ما تقدم، فإن الرسول (ﷺ) قد حث على مداومة تلاوة القرآن الكريم وتفهمه ودراسته في مختلف مراحل العمر، فقد روي عنه (ﷺ) قوله: «ما اجتمع قوم يتدارسون القرآن إلا حفتهم الملائكة»(١٦)، وهذه دعوة واضحة إلى مواصلة دراسة القرآن وتربية النفس بآدابه المستخلصة من العلم بآياته. كذلك حث النبي (ﷺ) على طلب العلم وبذل الجهد في تحصيله، فيروى عنه (ﷺ) قوله: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»(١٧)، وقوله (ﷺ): «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها أخذها»(١٨)، وقوله عليه السلام: «اطلبوا العلم ولو كان في الصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»(١٩)، وقوله (ﷺ): «ومن خرج في طلب العلم، فهو في سبيل الله حتى يرجع»، و«طالب العلم تشيعه الملائكة حتى يرجع»(٢٠). كذلك يروى عنه (ﷺ) قوله: «لا خير فيمن كان من أمتي ليس بعـالم أو متعلم»، وقـوله: «تعلموا العلم، فإن تعلمه لله تعالى حسنة، وطلبه عبادة، ومذاكرته تسبيح، والبحث عنه جهاد»(٢١). ويروى في هذا الشأن عن سفيان بن عينية رحمه الله قوله(٢٢) إن طلب

العلم والجهاد فريضة على جماعة المسلمين، ويجزيء فيه بعضهم عن بعض، وتلا هذه الآية ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾(٢٣).

(٥) علو منزلة طالب العلم

وفضلاً عن الأحاديث التي ذكرناها آنفًا في الحث على طلب العلم والدالة على علو منزلة طالبه، فإن كتب الحديث حافلة بأقوال الرسول (ﷺ) الدالة على ذلك، ومنها قوله (ﷺ): «إذا جاء الموت طالب العلم، وهو على هذه الحال مات شهيدًا»(٢٤). وروى مسلم في **صحيحه**(٢٥) بسنده عن النبي (ﷺ) قوله: « . . . ومن سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهّل الله به طريقًا إلى الجنة، وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم، إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة، وحفتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده، ومن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه». وقد رُوي هذا الحديث بصيغة أخرى جاء فيها: «من سلك طريقًا يطلب به علمًا، سلك الله به طريقًا إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضًا بما يصنع»(٢٦). كما أن النبي (ﷺ) أوصى بطلبة العلم خيرًا، فقد ورد في الحديث عن أبي سعيد الخدري قوله (ﷺ): «سيأتيكم قوم يطلبون العلم، فإذا أتوكم فاستوصوا بهم خيرًا»(٢٧). وما إلى ذلك من الأحاديث الشريفة التي تحث على السعي وبذل الجهد في تحصيل العلم، سواءً أكان ذلك كسبًا لرضا الله سبحانه، أم تحقيقًا لمصالح دنيوية مشروعة، فقد روي عن النبي (ﷺ) قوله: «الحكمة تزيد الشريف شرفًا، وترفع المملوك حتى تجلسه مجالس الملوك(٢٨)». وقد عرف المسلمون الأولون هذه المكانة لطلبة العلم، فقد قيل: «العلم يوطىء الفقراء بسط الملوك» وهناك قول ينسب للأحنف جاء فيه: «كل عز لم يوطد بعلم فإلى ذل مصيره»(٢٩).

(٦) الحث على بث العلم

إن الإسـلام الذي رفع من منزلة العلماء فجعلهم ورثة للأنبياء، حذّر في الوقت نفسه من شرور البخل بالعلم، فقد روي عن النبي (ﷺ) قوله: «من كتم علمًا ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة»(٣٠)، وقال «إن الله وملائكته وأهل السموات والأرضين حتى النملة في جحرها وحتى الحوت ليصلون على معلمي الناس الخير»(٣١)، ونقل ابن سحنون(٣٢) حديثًا عن البخاري رواه بسنده عن رسول الله (ﷺ) يقول: «أفضلكم من تعلم القرآن وعلّمه». هذا وإن الإسلام، كما أعلى منزلة العالم، فإنه أعلى أيضًا منزلة المتعلم، بل ومنزلة المحب للعلم، ولعله ساوى بين الجميع، كما يتضح من الحديث الشريف القائل: «أغدُ عالمًا أو متعلمًا أو مستمعًا أو محبًا، ولاتكن الخامسة فتهلك»(٣٣). ويروى في هذا المعنى قول للصحابي الجليل عبدالله بن مسعود (رضي الله عنه) جاء فيه: «أغد عالمًا أو متعلمًا، ولا تغد إمعةً فيما بين ذلك»(٣٤)، ومثله القول المنسوب إلى عمر بن عبدالعزيز (رحمه الله) الذي يتجلى فيه احترام المسلمين لمكانة العلماء والمتعلمين على السواء، وقد ورد فيه قوله: «إن استطعت فكن عالمًا، فإن

لم تستطع فكن متعلمًا، فإن لم تستطع فأحبهم، فإن لم تستطع فلا تبغضهم»!!(٣٥). والحق فإن المسلمين قد عملوا على تطبيق هذه الأقوال تطبيقًا عمليًا، ومن ذلك ما يروى عن أبي هريرة (رضي الله عنه) الذي قال: «لأن أجلس ساعة فأفقّه في ديني أحب إليَّ من أن أحيي ليلة إلى الصباح (ويعني العبادة)»(٣٦). وورد في سنن الدارمي(٣٧) قول لم ينسب إلى أحد جاء فيه: «نعم المجلس مجلس تنشر فيه الحكمة وترجى فيه الرحمة». وروى الدارمي(٣٨) أيضًا قولاً نسبه إلى وهب بن منبِّه مفاده: «يا بني عليك بالحكمة، فإن الخير في الحكمة كله». ويقول سفيان بن عيينة في العالم الذي يقبس الناس من علمه: «إنما العالم مثل السراج من جاءه اقتبس من علمه ولا ينقصه شيئاً، كما لا ينقص القابس من نور السراج شيئاً»، ولا يخفى ما في هذا القول من تشجيع للعلماء على بث العلم بين الناس. ولعبد الله بن المبارك المتوفى سنة ١٨١هـ/٧٩٧م قول مفاده: «لا أعلم بعد النبوة أفضل من بث العلم»(٣٩)، وهذه منزلة لا يمكن أن تساميها أي منزلةٍ أخرى.

(٧) إقبال المسلمين على طلب العلم

لا شك أن المنزلة الرفيعة التي منحها الإسلام للعلماء والمتعلمين، حفزت المسلمين على طلب العلم طلبًا موصولاً ما داموا في هذه الحياة الدنيا. وقد تجلى ذلك في إقبالهم على طلبه، وباهتمام أئمة المسلمين بالعلم، بل إنهم كانوا دائبين على التفقه في الدين وطلبه لأنفسهم، فكانوا بذلك أحسن قدوة لإخوانهم وأبنائهم من المسلمين. وفي هذا الشأن يروى عن الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) قوله: «كل يوم لا أزداد فيه علمًا، فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم. وليس الخير أن يكثر مالك وولدك، ولكن الخير أن يكثر علمك». وقد تابعه في ذلك عدد من كبار العلماء، فهناك مثلاً أبو عمرو بن العلاء الذي سئل «متى يحسن بالمرء أن يتعلم؟ أجاب ما دامت الحياة يحسن أن يتعلم». ومثله عبدالله بن المبارك آنف الذكر الذي قال: «لا يزال الرجل عالمًا ما طلب العلم فإذا ظن أنه قد علم فقد جهل»، بل إن ابن عبد ربه قد جعل هذا القول حديثًا نبوياً(٤٠). وينسب إلى سعيد بن جبير قول مماثل جاء فيه: « لا يزال الرجل عالمًا ما تعلم، فإذا ترك التعلم وظن أنه قد استغنى بما عنده، فهو أجهل ما يكون».

ومن باب الحث على طلب العلم وبثه بين الناس، قول الرسول (ﷺ): «نعمت العطية، ونعمت الهدية، كلمة حكمة تسمعها فتنطوي عليها، ثم تحملها إلى أخ لك مسلم تعلمه إياها، تعدل عبادة سنة»(٤١). وفي هذا السياق خبر نقله ابن عبدالبر(٤٢) عن ابن وهب، قال «كنت عند مالك بن أنس، فجاءت صلاة الظهر أو صلاة العصر، وأنا أقرأ عليه وأنظر في العلم بين يديه، فجمعت كتبي وقمت لأركع، فقال مالك: ماهذا؟ قلت: أقوم إلى الصلاة، قال فقال: إن هذا لعجب!! ما الذي قمت إليه بأفضل من الذي كنت فيه إذا صحت النية»، وقد ورد مثل هذا الخبر في إحياء علوم الدين(٤٣) نقلاً عن ابن عبدالحكم(٤٤) الذي كان يقرأ على الإمام مالك بن أنس، وحصل له ما حصل لابن وهب. بل روى الكتاني(٤٥) خبراً مماثلاً عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، إذ قال: «إنه كان يسمر في مذاكرة الفقه مع أبي موسى الأشعري، فقال أبو موسى: الصلاة، فقال عمر: إنا في صلاة»!!

(٨) مكافحة الأمية وإنشاء الكتاتيب

تجلى حرص النبي (ﷺ) على تعليم المسلمين واضحاً في اهتمامه بتعليمهم الكتابة ومكافحة الأمية بينهم، ففضلا عن الأحاديث الواردة في الحث على التعلم والأوامر التي أصدرها إلى كُتّابه ليتعلموا اللغات الأجنبية، فإن الرسول (ﷺ) قد اتخذ خطوة عملية لمكافحة الأمية على نطاق الجماعة، إذ عرض - كما هو معروف - على أسرى بدر أن يفتدي من يرغب منهم نفسه، بتعليم عشرة من أطفال المسلمين القراءة والكتابة، فقد روى ابن سعد(٤٦) بسنده، فقال إن فداء أسارى بدر كان أربعة آلاف درهم إلى ما دون ذلك، فمن لم يكن عنده شيء أمر أن يُعلّم غلمان الأنصار الكتابة، إذ كان أهل مكة يكتبون وأهل المدينة لا يكتبون، فمن لم يكن له فداء دُفع إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة فعلمهم، فإذا حذقوا فهو فداؤه. وفي رواية أخرى «عَلَّم عشرة من المسلمين الكتابة، فكان زيد ابن ثابت ممن عُلّم». وهكذا وضع الرسول (ﷺ) اللبنة الأولى لنظام التعليم الإسلامي، وخطا الخطوة الأولى في عملية التعليم نفسها التي صارت تنمو بمرور الأيام حتى بلغت النضج والازدهار في العصور التالية.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن الكتاني(٤٧) يؤكد أن عمر بن الخطاب كان أول من أمر ببناء بيوت المكاتب، ونصب الرجال لتعليم الصبيان وتأديبهم. كما يروي الطبري(٤٨) أن جفينة الذي شارك في اغتيال عمر بن الخطاب (■) كان نصرانيًا من أهل الحيرة، أقدمه سعد بن أبي وقاص إلى المدينة للصلح الذي بينه وبين أهل الحيرة، ليعلّم الكتابة في المدينة (نقول إنه يعلم الكتابة فقط، وليس القرآن الكريم والحديث النبوي، لأن تعليمهما مقصور على المسلمين دون غيرهم، بطبيعة الحال) وقد أيد هذا الخبر ابن سحنون(٤٩)، عندما قال إن سعداً قدم برجل من العراق يعلّم أبناءهم الكتابة بالمدينة ويعطونه الأجر، وزاد على ذلك قولاً رواه عن عبدالله بن مسعود (رضي الله عنه) مفاده أن ثلاثة لابد للناس منهم «لابد للناس من أمير يحكمهم... ولابد للناس من شراء المصاحف.. ولابد للناس من معلم يعلّم أولادهم ويأخذ على ذلك أجرًا، ولولا ذلك لكان الناس أميين»!! وفضلاً عن ذلك فقد وُجد المؤدبون الخاصون منذ عهد الصحابة، فالمعروف أن الحسن والحسين (رضي الله عنهما) كان لهما مؤدب خاص هو عبدالله بن حبيب(٥٠)، ومثله دغفل النسابة(٥١) الذي تولى تعليم يزيد بن معاوية أنساب الناس والنجوم والعربية، وقد كان دغفل هذا مقربًا لدى معاوية بن أبي سفيان الذي كان يسأله عن العربية وأنساب الناس والنجوم!

(٩) دعوة الناس بالحجة والبرهان

وهناك نقطة أخرى جدير بنا أن نلم بها في هذه المقدمة، هي إن الإسلام هو قبل كل شيء، دعوة الناس بالحجة والبرهان، وبالقول الحسن للدخول في دين الله، يقول عزوجل: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٢٥ ﴾(٥٢). وقال عز من قائل: ﴿ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾(٥٣)، وقال سبحانه: ﴿ لِّيَهۡلِكَ مَنۡ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٖ وَيَحۡيَىٰ مَنۡ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٖۗ ﴾(٥٤). وقال أيضًا: ﴿ إِنۡ عِندَكُم مِّن سُلۡطَٰنِۭ بِهَٰذَآۚ ﴾(٥٥) والسلطان هنا هو الحجة والدليل.

ثم إن الدعوة الإسلامية تتطلب ـ ولا شك ـ من أصحابها الكثير من العلم والمعرفة ليكونوا أدرى بالحجة وأعرف بالبرهان، وبالتالي أقدر على الجدل، خصوصًا وأن هذه الدعوة هي عالمية في نطاقها، إذ هي موجهة إلى الناس كافة، ومن بين هؤلاء ـ دون ريب ـ أناس قد تمرسوا بالعلوم القديمة وبفنون الجدل، سواء أكانوا من أهل الكتاب أم من غيرهم. ويروي ابن هشام(٥٦) أن الرسول (ﷺ) قد دخل بيت المدراس ـ وهو المكان الذي يتدارس فيه اليهود كتابهم ـ على جماعة من اليهود ودعاهم إلى الله، وناقشهم في أمور دينهم، وأن أبا بكر (رضي الله عنه) دخل البيت المذكور أيضًا(٥٧). كذلك يروى ابن هشام(٥٨) أن الرسول (ﷺ) قد ناقش أحبار اليهود والنصارى من أهل نجران عندما اجتمعوا عنده، ودعاهم إلى الإسلام. فكان بذلك (ﷺ) الأسوة الحسنة للمسلمين في دعوتهم إلى دين الله.

هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى، فإن الرسول (ﷺ) عندما كان يدعو الناس، كان يعتمد في دعوتهم ومناقشتهم على الوحي الإلهي الذي خُصّ به دون غيره، ولكن غيره من المسلمين لم يكن لديهم من وسيلة في ممارسة الدعوة وإدارة النقاش، سوى أن يتعلموا حقائق الدين ويحصنوا أنفسهم بمعرفة كتاب الله وسنة نبيه، والإحاطة بالعلوم المعروفة في زمنهم، ليتسنى لهم القيام بأعباء الدعوة التي فرض الله سبحانه وتعالى عليهم القيام بها. ومن هنا اقترنت الدعوة الإسلامية بطلب العلم والتوسع فيه، ويتجلى ذلك بوضوح في الأمر الصادر إلى عمرو بن حزم العامل على اليمن(٥٩) بضرورة تعليم الناس العلوم الإسلامية، مع التوصية بعدم العنف، إذ قال الرسول (ﷺ): «علموا ويسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»(٦٠)، كما قال: «علموا ولا تعنفوا، فإن المعلم خير من المعنف»(٦١). بل إن الرسول (ﷺ) قد عيّن من يمكن أن يشبه بمفتش للتعليم في اليمن، وقد كان من واجباته أن يجوب أنحاء البـلاد لتفقد الكتاتيب والمؤسسات التعليمية(٦٢)، الأمر الذي يدل بوضوح على اهتمام النبي (ﷺ) بأمر التعليم وحسن سيره.

(١٠) استمرارية عملية التعليم

هذا وقد حرص المسلمون على استمرار عملية التعليم فكانوا إذا خرجوا إلى الجهاد تبقى منهم طائفة تحيط بالنبي (ﷺ)، وذلك حتى يسمعوه ويتعلموا منه ما ينزل عليه من الوحي في تلك الفترة، ولكي ينقلوا إلى إخوانهم المجاهدين عند عودتهم من القتال، ما قد سمعوه من الرسول (ﷺ)(٦٣)، وذلك عملًا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾(٦٤). في الحقيقة إن هذه الاستمرارية في التعليم لم تقتصر على أيام الحرب وحدها، بل كانت أيضًا في أيام السلم، إذ روى البخاري(٦٥) قول أحد الصحابة عن نفسه بأنه كان وجار له من الأنصار يتناوبان النزول على رسول الله (ﷺ)، ينزل كل منهما يومًا ليجيء لصاحبه بخبر ذلك اليوم من الوحي، إذ كان كل واحد منهما يمارس التجارة إذ ذاك، الأمر الذي يدل على وجوب العمل من أجل كسب الرزق مع طلب العلم في وقت واحد!!

وهناك من الأخبار الصحاح ما يفيد بأن النبي (ﷺ) كان يقطع خطبته ليجيب سائليه، فقد روى الإمام مسلم(٦٦) عن أبي رفاعة قوله: «انتهيتُ إلى النبي (ﷺ) وهو يخطب قال، فقلتُ: يا رسول الله، رجل غريب جاء يسأل عن دينه لا يدري ما دينه؟ قال: فأقبل عليَّ رسول الله (ﷺ) وترك خطبته حتى انتهى إليَّ، فأُتي بكرسي - حسبت قوائمه حديدًا - قال: فقعد عليه رسول الله (ﷺ) وجعل يعلّمني مما علّمه الله، ثم أتى خطبته فأتم آخرها». وقد علق محقق الكتاب على ذلك قائلاً: «يحتمل أن تكون هذه الخطبة هي غير خطبة الجمعة، ويحتمل أن تكون خطبة الجمعة».

هذا ولم يكن الرسول (ﷺ) ينفرد وحده بمهمة التعليم، فالمعروف أن بعض الصحابة مثل عبدالله بن رواحة (رضي الله عنه)(٦٧)، كان يخلف النبي (ﷺ) بعد قيامه فيجمع الناس ويذكّرهم ويفقههم فيما قال الرسول (ﷺ)، أي أنه كان يقوم بما يشبه دور «المعيد» في النظام الجامعي الحديث! وربما خرج النبي (ﷺ) على الناس وهم مجتمعون عند عبدالله بن رواحة فيسكتون، فيقعد إليهم ويأمرهم أن يستمروا فيما كانوا فيه، ويقول: بهذا أُمِرتُ. ويروى نحو هذا عن معاذ بن جبل (رضي الله عنه)(٦٨). وهذا مبدأ آخر من مبادىء التعليم أرساه رسول الله (ﷺ) وهو مبدأ «الإعادة»، كما أرسى قاعدة من قواعد الآداب الخاصة بمجالس التعليم، وهي عدم قطع الحديث على المعلم أثناء الدرس، والجلوس بين المتعلمين كواحد منهم حتى لمن هو بمنزلة الرسول (ﷺ)!! وهذا تقليد مارسه المسلمون في مختلف العصور، إذ كان الشيخ لا يستنكف أن يجلس في حلقة واحد من طلبته.

(١١) تعليم المرأة

ونقطة أخرى جديرة بالاهتمام هي تلك التي تتعلق بتعليم الإناث، فلقد روى البخاري(٦٩) بأن الرسول (ﷺ) حض على تعليم النساء، وقال، «يؤجر الرجل الذي كانت عنده أمة فأدّبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها». وعلاوة على ذلك هناك الخبر المشهور عن تخصيص الرسول (ﷺ) يومًا معينًا لتعليم النساء(٧٠)، الأمر الذي يدل على اهتمام المسلمين منذ الأيام الأولى بتعليم المرأة باعتبارها عضوًا مهماً في المجتمع الإسلامي، وقد خُصص لها مكان في المسجد. وقد أكد الإسلام على الجانب العملي في تعليم المرأة، كما هو واضح في الحديث الذي يحض على تعليمها الغَزْل(٧١)، هذا فضلاً عن الأخبار الواردة عن تعليمها الكتابة.

(١٢) إيفاد المعلمين إلى القبائل

وهناك نقطة مهمة لابد من الإشارة إليها بالنظر لأهميتها في نشر العلم، تلك هي حرص النبي (ﷺ) أشد الحرص على إيفاد المعلمين إلى القبائل ليعلموا أبناءها أمور دينهم، حتى بلغ عددهم في بعض الحالات أربعين معلمًا من القراء، أو أكثر، كما هو الحال في حادثة «بئر معونة». وخلاصة هذه الحادثة أن عامرًا بن مالك وفد من نجد على

النبي (ﷺ) في صفر من السنة الرابعة للهجرة، فعرض عليه الرسول (ﷺ) الإسلام فلم يسلم، ولكنه طلب إيفاد بعض الصحابة معه ليتولوا الدعوة في نجد، فبعث النبي (ﷺ) أربعين رجلاً من أصحابه، من خيار المسلمين، إلا أن عامراً بن الطفيل غدر بهم، مما دفع بالصحابة إلى الدفاع عن أنفسهم، فاستشهدوا جميعًا ماعدا شخص واحد(٧٢).

(١٣) الحث على طلب العلوم كلها

إن العلم في المفهوم الإسلامي واسع جداً، ولا يقتصر على أمور الدين وحدها، فقد ورد في الكتاب الكريم ـ كما أسلفنا ـ الحث على التفكير في خلق السموات والأرض، والسعي في مناكب الأرض، كذلك أشاد الله سبحانه وتعالى بالحكمة، فقال عز من قائل: ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾(٧٣). وقال سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿١٢﴾ ﴾(٧٤). وفي هذه الآية جعل الله الحكمة نعمة تستوجب الشكر، وهذا يبين بوضوح مدى النظرة الإسلاميّة إلى الحكمة في مختلف صورها. ومما ورد عن الحكمة في كتاب الله قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾(٧٥)، وقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾ ﴾(٧٦)، وهي الآية التي استفتحنا بها هذا البحث، وفيها يبين الكتاب الكريم أن مهمة الرسول (ﷺ) هي تعليم الناس ﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾. وفضلاً عن ذلك فقد وردت أحاديث كثيرة في الحث على طلب الحكمة، ومنها حديث أوردناه في موضع آخر من هذا البحث يقول: «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها». وهناك أقوال كثيرة في الحض على طلبها، منها القول المنسوب إلى الإمام علي (كرم الله وجهه) إذ قال: «الحكمة ضالة المؤمن، فاطلب ضالتك ولو في أهل الشرك (وقيل: ولو من أهل النفاق)(٧٧)».

ومفهوم الحكمة واسع جداً، وقد شمل عند المسلمين جميع العلوم المعروفة في زمانهم، ولاسيما صناعة الطب، وقد اشتهر في هذا المجال قول ظنه الناس من الأحاديث النبوية، وما هو بحديث، وهو «العلم علمان، علم الأديان وعلم الأبدان»(٧٨). ثم إن الإسلام أبدى اهتمامًا مماثلاً بالتدريب العملي، فقد روي عن النبي (ﷺ) قوله: «علموا أبناءكم السباحة والرماية والمرأة المغزل»(٧٩). وقد روي هذا الحديث بصيغة أخرى وهي: «علموا أولادكم السباحة والرماية، ومروهم فليثبوا على الخيل وثبًا، ورووهم ما يجمل من الشعر»(٨٠). وقال (ﷺ) «من حق الولد على الوالد أن يعلمه الكتابة والسباحة والرماية، وأن لا يرزقه إلا طيبًا»(٨١). كذلك هناك قول منسوب للرسول (ﷺ) ولم أجده في كتب الحديث التي أمكنني مراجعتها، وهو «علموا أولادكم فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم»(٨٢). وهكذا ساوى الإسلام في الأهمية بين تعليم الكتابة من جهة، وبين تعليم السباحة والرماية والوثوب على ظهور الخيل من جهة أخرى، وفي هذا ضمان للتوازن بين الجانبين النظري والعملي في التربية، وهو ما تدعو إليه الآن النظريات التربوية

الحديثة. والحق أن العلوم الواجب تعلمها في نظر المسلمين، علاوة على علوم الدين، هي العلوم العقلية أو علوم الدنيا التي يدرك الإنسان بواسطتها حقيقة الأشياء من حلو ومر، ومعرفة الألوان والجهات وبلدان العالم، ومعرفة الطب والهندسة والحساب والفلك وأحكام الصناعات وضروب الأعمال، كالسباحة والفروسية والخط، وما إلى ذلك. وقد روي عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أنه قال: «تعلموا من النجوم ما تهتدون به في ظلمات البر والبحر»(٨٣).

(١٤) الحث على الاجتهاد

كما حث الإسلام المسلمين على التفكير فيما حولهم، حثهم أيضا على إعمال الفكر لتفهّم ما يحيط بهم من آيات الكون، لغرض حل المشكلات التي تعترض حياتهم. وفي الآيات التي أسلفنا ذكرها ما يكفي للتدليل على ما نقول، إلا أنه قد يكون من المفيد أن نلقي الضوء على الجانب العملي من هذه النقطة، وهذا يتجلى بأوضح صورة في حديث معاذ بن جبل(رضي الله عنه) عندما أرسله النبي (ﷺ) إلى اليمن وسأله كيف يقضي؟ «فقال معاذ: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله (ﷺ). قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله (ﷺ) صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي الله»(٨٤). ويؤكد هذا الحديث بما لا يقبل الشك أن الإسلام فتح باب الاجتهاد واسعًا على مصراعيه أمام علماء المسلمين ليجتهدوا، وبذلك أعطى للعقل البشري قيمة كبرى وأنزله منزلة عظيمة، إذ جعل حصيلة الاجتهاد تلي في الأهمية ما ورد في كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ). ولقد أُثر عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أقوال بهذا المعنى، ومثل ذلك أُثر عن الصحابي الجليل عبدالله بن مسعود، والحبر عبدالله بن عباس وغيرهما (رضي الله عنهم أجمعين). وقد تابعهم في ذلك علماء المسلمين في العصور الإسلامية الأولى(٨٥)، فقد استنبطوا عن طريق الاجتهاد ما لا يمكن حصره من الأحكام لتحقيق مصالح المسلمين، وإن كتب الفقه تزخر بتلك الأحكام التي تدل على علو شأن أولئك العلماء وسلامة منطقهم في هذا المضمار.

(١٥) قدم التأليف في الإسلام

ونقطة أخيرة أود الإشارة إليها في هذه المقدمة الطويلة، هي أن التأليف ـ على ما يرى بعض الباحثين ـ قد بدأ في عصر الرسول (ﷺ)، بل إن التأليف في الإسلام يرجع في أصله إلى النبي (ﷺ) نفسه، حسبما يرى الكتاني(٨٦)، وذلك عندما كان النبي (ﷺ) يأمر بإنشاء الرسائل إلى الملوك والرؤساء، وكذلك في كتاب الصدقات الذي جمع فيه مسائل «فهو علم مدون وذلك هو التأليف» على حد قول الكتاني. هذا وقد نقل الكتاني(٨٧) عن كتاب بعنوان **سمط الجواهر الفاخر** قوله: «كتب (ﷺ) كتبًا لأهل الإسلام في الشرائع والأحكام، منها كتابه في الصدقات، وكان عند أبي بكر الصديق، وكتابه في نصاب الزكاة، وكان عند عمر بن الخطاب، وكتابه إلى أهل اليمن في أنواع

الفقه وأبواب مختلفة، وهو كتاب جليل احتج الفقهاء بما فيه خصوصًا في مقادير الديات». ويروي ابن عبدالبر(٨٨) أن الرسول (ﷺ) كتب كتاب الصدقات والديات والفرائض والسنن لعمرو بن حزم وغيره». فإذا صحت هذه الرواية فتكون حركة التأليف في الإسلام قد بدأت منذ العهد النبوي، خصوصًا وقد وردت بعض الأخبار التي تؤيد أن الصحابة (رضوان الله عليهم) كانوا يكتبون الحديث النبوي في حياة النبي (ﷺ)، وممن كان يكتبه علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه)، وعبدالله بن عمرو بن العاص (رضي الله عنه). وفي هذا الشأن يروى عن الرسول (ﷺ) قوله: «قيدوا العلم بالكتاب»(٨٩).

والآن بعد هذه المقدمة الطويلة، أرى من المفيد أن أقول كلمة عامة في المسجد وأهميته في حياة المسلمين، إذ كان المسجد هو المحور الذي تدور عليه حياتهم أينما كانوا.

المسـجـد

المسجد وأهميته في حياة المسلمين

لا أريد أن أتناول هنا كلمة «مسجد» وأصل اشتقاقها، وما أثاره بعض المستشرقين حول ذلك(٩٠)، وإنما أكتفي بالقول بأن ذكر المسجد والمساجد ـ بما في ذلك المسجد الحرام ـ ورد في القرآن الكريم بلفظها ٢٨ مرة، وبلفظ «البيت» ١٧ مرة، فضلاً عن إشارات أخرى متفرقة(٩١). كذلك وردت أحاديث كثيرة جداً تناولت فضل المساجد وأحكامها، وقد أورد الزركشي معظمها في كتابه(٩٢)، مما يجعلنا في غنى عن إيرادها هنا ويكفي أن نقول إن الرسول (ﷺ) قال: أَحَبُّ البلاد إلى الله مساجدها»(٩٣)». كما إنني لا أرى بي حاجة إلى القول بأن المسجد على مدى التاريخ الإسـلامي، كان مثابة لجماعة المسلمين ومكانهم المفضل، ففيه يقيمون الصلوات، وفيه يتحلقون حول العلماء ليأخذوا عنهم أصول الدين الحنيف وأحكامه، والتعرف على مبادئه وأهدافه، بل ويتلقون فيه سائر علوم الدين والدنيا. لقد كان المسجد هو الجامعة، وهو المنتدى، وهو المحكمة التي تصدر عنها الأحكام، كما كان مقراً للقيادة السياسية التي تتخذ فيه القرارات الخطيرة، وكان المنبر الذي تلقى من فوقه البيانات والتوجيهات، ويتبارى فوق أعواده الخطباء في الدعوة إلى الله وتعبئة المسلمين التعبئة الروحية التي حملتهم في الماضي إلى أبعد الآفاق، وتتم في رحابه مبايعة الأمراء والحكام. والمسجد أيضا هو مركز القيادة العسكرية، وفيه تعلن التعبئة الحربية والدعوة إلى الجهاد، ومنه تساق الجيوش، وفي ساحته يتلقى الشباب المسلم أصول الحرب وفنون القتال، وفي رحابه يتغذون بلبان الشجاعة والإقدام، وحب التضحية والبذل والفداء.

والحق ان كتب التاريخ طافحة يذكر الدور الخطير الذي لعبه المسجد في حياة المسلمين في مختلف العصور، ولا سيما المساجد الكبرى، وفي مقدمتها المسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأقصى، ثم مساجد الأقاليم

والأمصار كمسجد البصرة ومسجد الكوفة وجامع عمرو بن العاص في الفسطاط، والمسجد الأموي في دمشق وجامع القيروان ومسجد الزيتونة في تونس، وجامع المنصور في بغداد، وجامع القرويين في فاس، وجامع قرطبة والجامع الأزهـر. فقـد كانت هذه المساجد وغيرها منارات للعلم والعرفان، أضاءت دروب الإنسانية على مدى التاريخ الطويل، وكانت مناهل ارتوت منها البشرية مختلف المعارف والعلوم. إذ كان المسجد هو قلب المدينة الإسلامية النابض بالحياة، كما كان مركزًا لخدمة المجتمع الإسلامي، ومجمعًا لأهل الرأي والمشورة، ومحورًا لأنشطة الدولة ومصالحها المتعددة، فهو للصلاة والقراءة وتعلم العلم، وفيه ترسم السياسة وتعقد الألوية والرايات، ويؤمّر الأمراء، وفيه يجتمع المسلمون كلما أهمّهم أمر من أمور دينهم ودنياهم. وقد سار المسلمون على هذا المنوال في مساجدهم التي أقاموها في الأقطار المفتوحة في مختلف الأنحاء(٩٤). وبهذا استحق المسجد منا هذه الدراسة التي سنتناول فيها ما يأتي.

(١) نشأة المسجد

المعروف أن النبي (ﷺ) لم يتخذ مسجدًا معينًا في العهد المكي، إذ كان يتعبد في البيت الحرام وفي بيته هو، أو في بيوت المسلمين، خصوصًا وأن الله سبحانه وتعالى قد جعل له الأرض كل الأرض مسجدًا، والتراب طهورًا، فقد ورد في صحيح مسلم بسنده عن الرسول (ﷺ) أنه قال: «وجُعلت لي الأرض طيبة طهورًا ومسجدًا»، وقد روى البخاري حديثًا مثله(٩٥). ولكن ذلك لم يمنع بعض الصحابة من اتخاذ مساجد خاصة، من ذلك ما رواه البخاري والبلاذري(٩٦) من أن أبا بكر (رضي الله عنه) بنى في فناء منزله بمكة مسجدًا يصلي فيه ويقرأ القرآن، فيجتمع عليه نساء المشركين وأبناؤهم حين يقرأ القرآن، فأفزع ذلك أشراف قريش، وحاولوا منعه من ذلك. . . إلخ القصة، وقد كان ذلك في السنة الثانية للهجرة إلى الحبشة (أي في سنة ٦١٤ـ٦١٥ ميلادية). وذكر ابن هشام(٩٧) أنه كان لأبي بكر مسجد عند باب داره في بني جمح، فكان يصلي فيه، وكان رجلًا رقيقًا إذا قرأ القرآن استبكى، فيقف عليه الصبيان والعبيد والنساء، يعجبون لما يرون من هيئته، فتخوفت قريش على صبيانها ونسائها من أن يفتنهم. . . إلخ. أقول هذا ما ثبت عن أبي بكر (رضي الله عنه)، ولعل أشخاصًا آخرين فعلوا فعله، ولكن الذي يعنينا هنا هو المسجد العام، ومثل هذا المسجد تأخر ظهوره ـ كما هو معروف ـ إلى ما بعد الهجرة النبوية إلى المدينة، عندما تحولت الصلاة من السرية والفردية إلى العلن والجماعة.

وأول هذه المساجد العامة، هو مسجد قباء الذي شارك النبي (ﷺ) بنفسه في عملية بنائه، إذ كان لكلثوم بن الهدم بقباء مربد (وهو الموضع الذي يبسط فيه التمر لييبس) فأخذه منه الرسول (ﷺ) فأسسه وبناه مسجدًا(٩٨). ويروي ابن هشام(٩٩) أن النبي (ﷺ) أسس مسجده في قباء، ولكنه خرج منها قبل أن يصلي الجمعة فيه، وقد صلاها في المسجد الذي في بطن «وادي رانونا»، وهي أول جمعة صلاها بالمدينة. كذلك يروي ابن هشام(١٠٠) بسنده عن الشعبي بأن أول من بنى مسجدًا هو عمار بن ياسر (رضي الله عنه)، ويقال إن المقصود هنا هو مسجد قباء، ذلك لأن عمارًا هو الذي أشار على النبي (ﷺ) ببنائه وجمع الحجارة له، وهو الذي أكمل بنيانه بعد أن وضع

الرسول (ﷺ) أسسه. وهكذا ينعقد الإجماع على كون مسجد قباء هو أول مسجد في الإسلام. أما المسجد الذي في بطن «وادي رانونا»، فأغلب الظن أنه لم يكن في بادىء الأمر مسجدًا مشيدًا، وإنما هو موضع اتخذه رسول الله (ﷺ) مصلى، وهو في طريقه من قباء إلى المدينة، ثم صار مسجدًا.

أما ثاني مسجد في الإسلام، فهو المسجد النبوي بالمدينة المنورة الذي عمل في بنائه النبي (ﷺ) بنفسه، كما عمل فيه المهاجرون والأنصار، وكان بناؤه في السنة الأولى للهجرة(١٠١) أي عقب وصوله (ﷺ) إلى المدينة. إلا أن هناك رواية تقول إن هذا المسجد قد بُني في المربد قبل قدوم الرسول (ﷺ) إليها، إذ كان يصلي فيه بالناس أسعد بن زرارة من الصلوات الخمس والجمعة، بل ليقال إنه (أي أسعد بن زرارة) كان أول من صلى الجمعة في المدينة(١٠٢). والجدير بالذكر أن ابن هشام(١٠٣) يروي بأن الجمعة كانت تقام في المدينة قبل الهجرة، كما يفهم من رواية ابن إسحق بسندها عن كعب بن مالك، وكان عدد المسلمين إذ ذاك أربعين شخصًا، وذلك عقب بيعة العقبة الأولى.

والظاهر أن مسلمي المدينة كانوا يؤدون الصلوات الخمس والجمعة في الموضع الذي بُني فيه المسجد النبوي فيما بعد، ومن هنا نشأ الخلاف في الروايات حول كون المسجد قد بدىء ببنائه قبل الهجرة، وتلك الروايات التي تقول إن النبي (ﷺ) هو الذي بناه بنفسه، وذلك بعد الهجرة بطبيعة الحال. وعلى كل حال، فإن المتواتر من الأخبار تؤكد أن أول مسجد شيد في الإسلام هو الذي ابتناه النبي (ﷺ) في قباء عند وصوله إلى مشارف يثرب، ومن بعده كان بناء المسجد النبوي في المدينة المنورة، وقصة بنائهما معروفة في كتب السيرة وغيرها من كتب التاريخ(١٠٤). وكانت هذه هي البداية لاهتمام المسلمين حكامًا وأفرادًا، في مختلف العصور بإنشاء المساجد والعناية بها، حتى لم تخل قرية واحدة من مسجد، إذ تسابق المسلمون إلى بنائها خصوصًا إذا تذكرنا ما رواه أبو هريرة عن النبي (ﷺ) قوله: «أحب البلاد إلى الله مساجدها»(١٠٥)، وهو الحديث الذي أسلفنا ذكره. والحق أن النبي (ﷺ) كان حريصًا جداً على بناء المساجد في كل مكان، فعلاوة على مسجد قبا(١٠٦) والمسجد النبوي(١٠٧)، حرص الرسول (ﷺ) على بناء المساجد في كل بقعة وصل إليها، من ذلك مثلاً عند خروجه إلى خيبر، سلك على موضع يقال له «عصر» فبنى له فيه مسجدًا، إذ كان لا يمر بموضع مهم إلا ويبني فيه مسجدًا(١٠٨) حتى بلغ عدد مساجد الرسول (ﷺ) في المنطقة الواقعة بين المدينة وتبوك واحدًا وعشرين مسجدًا(١٠٩)!! ثم إن القبائل التي دخلت في الإسلام صارت هي نفسها حريصة على إنشاء المساجد، ومن هذه القبائل ثقيف التي ابتنت ـ بعد دخولها الإسلام ـ مسجدًا(١١٠) على مصلى الرسول (ﷺ). إلا أنه مع الحرص الشديد على إنشاء المساجد في كل مكان، نرى النبي (ﷺ) يبادر إلى هدم مسجد الضرار، لأنه لم يؤسس على التقوى، بل للمكيدة والتفرقة بين المسلمين(١١١).

وخلاصة القول ان المدينة المنورة نفسها كان فيها ـ عند تغيير القبلة ـ عدة مساجد، منها مسجد بني عبد الأشهل ومسجد القبلتين(١١٢). ولا غرابة في ذلك خصوصًا وأن الرسول (ﷺ) قد أعلن ـ كما أسلفنا ـ بأن

المساجد هي أحب البلاد إلى الله . كذلك يروي البخاري في كتاب «الصلاة» والترمذي في «فضل بنيان المساجد» وابن ماجه(١١٣) ومسلم والإمام أحمد في مسنده، قول النبي (ﷺ) : «من بني مسجدًا يبتغي وجه الله بنى الله له مثله في الجنة»(١١٤) وقد رُوي هذا الحديث - كما هو واضح - على سبيل التواتر من جانب أئمة الحديث المعتمدين، وفضلاً عن ذلك فقد روى ابن ماجة أربعة أحاديث في هذا المعنى، عن أربعة من كبار الصحابة، هم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وجابر بن عبدالله (رضوان الله عليهم أجمعين)، وكفى بذلك صحة ووثوقًا.

(٢) مهامّ المسجد واستعمالاته

لا ريب أن الهدف الذي استهدفه الرسول (ﷺ) من إقامة المسجد لم يكن لاتخاذه مكانًا للصلاة والعبادة فحسب، كما هو الحال في معابد الديانات الأخرى، بل أراد النبي (ﷺ) أن يستكمل به مقومات الدولة الإسلامية الناشئة، بإيجاد مقر رسمي لها، يلتقي فيه بصحابته وبالمسلمين عامة(١١٥). وكان النبي (ﷺ) يتخذ مجلسه عند أسطوانة في المسجد تسمى «أسطوانة التوبة»، وهي الأسطوانة التي ربط أبو لبابة نفسه بها، وصارت تنسب إليه(١١٦). وكان المسلمون يتحلقون حول النبي (ﷺ) بعد صلاة الفجر فيعلمهم ويفقههم(١١٧). وكان في المسجد النبوي مجلس آخر عند أسطوانة أخرى، هي «أسطوانة القرعة»، وقد عُرف هذا المجلس بمجلس المهاجرين، وقد استمر وجوده حتى عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وكان الرسول (عليه الصلاة والسلام) يجتمع فيه بالمهاجرين، ويحدثهم في الشؤون العامة ويشاورهم(١١٨). ومما جرى بحثه في هذا المجلس في عهد عمر، أمر معاملة المجوس، وقد شهد فيه عبدالرحمن بن عوف (رضي الله عنه) بأن النبي (ﷺ) قد أوصى بمعاملة المجوس معاملة أهل الكتاب.

وفي المسجد النبوي أيضًا «أسطوانة الوفود» التي كان الرسول (ﷺ) يلقى عندها وفود القبائل والسفراء والمبعوثين، حيث تبحث العهود وأمور الجزية، أو يتم تقديم الولاء والطاعة، وما إلى ذلك من أمور الدولة. وتسمَّى هذه الأسطوانة «أسطوانة القلادة» أيضًا، لأنها مجلس سراة بني هاشم وغيرهم، وإنما سميت كذلك لشرفهم، كما يقول السمهودي(١١٩).

وفي المسجد «الصُفّة»، وهي ظلة في مؤخرة المسجد النبوي يأوي إليها المساكين وإليها ينسب أهل الصُفّة، وهم ضعفاء المسلمين ممن لا منازل لهم، وقد أنزلهم فيها الرسول (ﷺ) حيث كانت مكان إقامتهم ونومهم، إذ روى ابن ماجة بسنده عن واحد من أهل الصُفّة هؤلاء، بأن النبي (ﷺ) أذن لهم بالنوم في مسجده(١٢٠).

والجدير بالذكر انه كان في عهد الرسول (ﷺ) يُعلق في المسجد أقناء التمر التي يتصدق بها المسلمون، وذلك على حبال بين الأساطين فيأكل منها الجائع، وفقًا لما رواه البخاري(١٢١)، ولعل أهل الصُفّة كانوا من بين الآكلين من ذلك التمر. وهكذا يمكن القول بأن المسجد كان مستودعًا للصدقات، فضلاً عن الدور الذي لعبه كمركز

للإنعـاش الاجتماعي والاقتصادي، فقد روى البخاري(١٢٢) أن الرسول (ﷺ) أمر أن يُنثر المال الذي ورد من البحرين في المسجد، ثم وزعه بعد الصلاة على مستحقيه من المسلمين. ولا يخفى ما لهذا الإجراء من أهمية بالغة في تنشيط الحياة الاقتصادية، علاوةً على أهميته من الناحية الاجتماعية.

ولعل من الطريف أن نشير هنا إلى خبر يؤكد جواز استعمال المسجد مكانًا للتسلية البريئة والترفيه، فقد روى البخاري(١٢٣) أن النبي (ﷺ) أذن للحبشة أن يلعبوا بحرابهم في قلب المسجد، وسمح لأم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) أن تنظر إليهم وهم يلعبون، إلا أنه (ﷺ) نهى عن البيع والشراء في المسجد وممارسة المهن، فقد رُوي أن عثمان بن عفان (رضي الله عنه) رأى خياطاً في المسجد النبوي، فأخرجه، عملاً بحديث رواه عن النبي (ﷺ) يقول: «جنِّبوا صُنَّاعكم من مساجدكم»(١٢٤)، ولكنه لم يمنع الإقامة في المسجد والنوم فيه كإجراء اجتماعي، كما لاحظنا في حالة أهل الصُفّة، بل روى البخاري(١٢٥) أن الرسول (ﷺ) رأى عليًّا بن أبي طالب (رضي الله عنه) راقدًا في المسجد ولم يستنكر ذلك، كذلك رُوي أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كان في أيام الرسول (ﷺ) ينام أحيانًا في المسجد(١٢٦). لكن الدارمي(١٢٧) روى عن أبي ذر الغفاري (رضي الله عنه) أنه قال: «أتاني نبي الله (ﷺ) وأنا نائم في المسجد، فضربني برجله قال: ألَا أراك نائمًا فيه؟! قلت: يا نبي الله غلبتني عيني». كذلك نقل حسين مؤنس في كتابه(١٢٨) رواية تقول إن النبي (ﷺ) خرج على ناس من أصحابه وهم رقود في المسجد، قال: «انقلبوا، فإن هذا ليس للمرء بمرقد»، ورُوي عن ابن عباس (رضي الله عنه) مثل هذا، ولكن حسين مؤنس نقل بالنسبة للنوم في المسجد قولاً للإمام مالك الذي قال: «أما الغرباء الذين يأتون فيمن يريد الصلاة، فإني أراه واسعًا، وأما رجل حاضر فلا أرى له ذلك»، ورُوي عن الإمام أحمد ما يشبه ذلك. أقول إن حسين مؤنس نقل هذه الأقوال كلها بما فيها من حديث نبوي شريف، ولم يشر إلى مصادرها، وإنني من جانبي لم أهتد إلى تلك المصادر. وعلى كل حال فإن إباحة النوم في المساجد ثابتة بالنسبة لأهل الصُفّة بشكل لا يقبل النقاش، ولعله مباح لمن هم في مثل ظروفهم، والله أعلم.

هذا وقد حرص المسلمون على اجتناب اللغو واللغط في المساجد، واستبعاد كل ما من شأنه المساس بهيبتها ونظافتها، فقد روى ابن ماجة بسنده(١٢٩). عن ابن عمر (رضي الله عنه) عن الرسول (ﷺ) أنه قال: «خصال لا تنبغي في المسجد، بألا يُتخذ طريقًا، ولا يُشهر فيه بسلاح، ولا يُنبض فيه بقوس، ولا يُنثر فيه نبل، ولا يُمر فيه بلحم نيء، ولا يُضرب فيه حد، ولا يُقتضي فيه من أحد، ولا يُتخذ سوقًا». كما أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عندما زاد في المسجد النبوي، اتخذ مكاناً إلى جانب المسجد سماه «البطيحاء»، وقال من أراد أن يلغط أو يرفع صوته أو ينشد شعرًا، فليخرج إليه(١٣٠). ولكن بالنسبة للشعر، فإن هناك من الأخبار ما يؤيد السماح بإنشاده في داخل المسجد، فقد روى ابن رشيق(١٣١) أن الرسول (ﷺ) بنى لحسان بن ثابت منبراً في المسجد ينشد عليه الشعر، كذلك ورد في الأخبار أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بدا عليه عدم الارتياح عندما رأى حسانًا هذا ينشد الشعر في

المسجد النبوي، فقال له حسان: كنت أنشد فيه (أي في المسجد) من هو خير منك!!، واستشهد بأبي هريرة، فأيده، إذ كان الرسول (ﷺ) ينصب لحسان ـ كما أسلفنا ـ منبراً في المسجد، فيقوم عليه يهجو الكفار(١٣٢). وفي المسجد النبوي أنشد كعب بن زهير ـ كما هو معروف ـ النبي (ﷺ) قصيدته المشهورة بالبُردة، وهي «بانت سعاد»(١٣٣). كذلك يُروى أن لبيد بن أبي ربيعة كان ينشد بعض شعره في المسجد الحرام، ومنه قوله: «ألَا كل شيء ما خلا الله باطل»، فصدقه عثمان بن مظعون(١٣٤). هذا فضلاً عن الأخبار الواردة عن استنشاد ابن عباس لعمر بن أبي ربيعة بعض شعره، في الحرم المكي.

أما بالنسبة للوفود، فهناك أخبار كثيرة عن توافدهم في عهد الرسول (ﷺ) ودخولهم عليه في مسجده(١٣٥) وقد سمح النبي (ﷺ) لبعضهم ـ قبل إسلامهم ـ أن يؤدوا صلاتهم فيه، من ذلك ما ذكره ابن هشام(١٣٦) عن قدوم وفد نصارى نجران المؤلف من أربعة عشر شخصًا الذين دخلوا المسجد النبوي حين صلاة العصر، وقد حانت صلاتهم، فقاموا في المسجد يصلون، فقال الرسول (ﷺ): دعوهم، فصلوا إلى المشرق. ومن الوفود المشهورة وفد تميم (وهم يعرفون بأصحاب الحجرات) وقد دخلوا المسجد النبوي، وقصتهم معروفة(١٣٧). ثم هناك وافد بني سعد ابن بكر (وهو ضمام بن ثعلبة) الذي أناخ بعيره على باب المسجد، فعقله ودخل المسجد وحاور الرسول (ﷺ) في قصة مشهورة، ثم أسلم(١٣٨). كذلك قدم عدي بن حاتم الطائي على النبي (ﷺ)، ودخل المسجد حيث جرى بينهما الحوار المعروف(١٣٩). وقدم الأشعث بن قيس في وفد كندة، حيث دخلوا المسجد وجرى بينهم وبين الرسول (ﷺ) حوار معروف(١٤٠). وهناك وفد خزاعة المؤلف من أربعين رجلاً، وقد وردوا على الرسول (ﷺ) وهو في مسجده، فأنشدوه قصيدة(١٤١). كما أنه (ﷺ) أنزل وفد ثقيف ـ وكانوا لا يزالون على الكفر ـ في قبة ضربها لهم في المسجد أثناء مفاوضاته معهم، ولعل الرسول (ﷺ) تعمد ذلك لكي يطلعوا على أحوال المسلمين وتفاصيل عبادتهم، مما عجل في إسلامهم، الأمر الذي يدل على جواز إنزال المشركين في المسجد في تلك الفترة(١٤٢). إلا أن النبي (ﷺ) لم يتسامح مع المنافقين، فطردهم من مسجده، لأنهم كانوا يحضرون المسجد ويستمعون أحاديث المسلمين ويسخرون منهم ويستهزئون بدينهم(١٤٣).

أما فيما يتعلق بالنشاط السياسي والعسكري في المسجد، فهناك أخبار كثيرة تدل على قيام الرسول (ﷺ) بممارسة مثل هذا النشاط، إذ تشير الأخبار المتواترة إلى أن جميع السرايا والغزوات التي قام بها المسلمون، كان الإعلان عنها يتم في المسجد النبوي، وكذلك كان المجاهدون المسلمون عندما يعودون من غزواتهم، يتوجهون إلى المسجد لتصفية آثار تلك الغزوات. وقد رُوي أن الرسول (ﷺ) عقب عودته من تبوك، بدأ بالمسجد فجلس فيه للناس، فجاء المتخلفون يعتذرون إليه واحدًا واحدًا، وهو يقبل منهم(١٤٤)، وبذلك تمت تصفية آثار التخلف عن تلك الغزوة وأُعيد الاعتبار لأولئك المتخلفين. هذا وقد ذكر ابن هشام(١٤٥) أن الرسول (ﷺ) بينما كان جالسًا يذكّر الصحابة بأمور الدين، أمر عبدالرحمن بن عوف بالتجهز لغزوة دومة الجندل، الأمر الذي يدل بوضوح على مكانة المسجد في الميدان العسكري.

ولقد كان المسجد أيضاً أشبه بالمنتدى السياسي الذي يجري فيه التداول في شؤون الدولة ويعلن فيه المسلمون آراءهم ومطالبهم بالنسبة للشؤون المتعلقة بدنياهم، من ذلك مثلاً الخطبة التي ألقاها ثابت بن قيس بحضور الرسول (ﷺ) في المسجد النبوي، وفيها وصف الأنصار بأنهم «وزراء رسول الله»(١٤٦). ثم إن الناس كانوا يلتقون في المسجد أو عند بابه، ويتناقشون فيما يعرض لهم من الأمور(١٤٧). ومن أبرز الأمور السياسية التي دارت في المسجد، وصية الرسول (ﷺ) التي أعلنها قبل وفاته، وقد أوصى فيها بالأنصار خيراً، كما أمر بغلق جميع أبواب الدور المفضية إلى المسجد ماعدا باب أبي بكر (رضي الله عنه)(١٤٨). وشهد المسجد أيضًا اجتماع المسلمين عقب وفاة النبي (ﷺ) للمذاكرة في أمر الخلافة، وفيه تمت البيعة العامة لأبي بكر، وفيه خطب عمر وأبو بكر عقب أخذ تلك البيعة مباشرة(١٤٩). ولا يخفى ما لهذه البيعة من أهمية، فهي التي أرست أسس الخلافة الإسلامية التي استمرت ما لا يقل عن ثلاثة عشر قرناً من الزمان، ومما له علاقة بهذا الموضوع الخطبة التي ألقاها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في عهد خلافته، عند ما بلغه - أثناء الحج - لغط بعض الناس بشأن بيعة أبي بكر، فأجّل شرح الموقف حتى إذا عاد إلى المدينة المنورة، اعتلى منبر المسجد النبوي، فشرح ظروف تلك البيعة ووضع حداً لذلك اللغط(١٥٠).

ومن الأخبار التي تؤيد استعمال المسجد لمثل هذه الأغراض أن زياد بن أبيه جاء من العراق إلى المدينة، وقابل عمر بن الخطاب، فوصف له ضراوة المعارك التي خاضها المسلمون هناك في مواجهة جيوش الفرس، فقال عمر: يا غلام، هل تستطيع أن تقول هذا الكلام في المسجد؟! قال: نعم، لأنني لا أهاب أحدًا مثلما أهابك!!، فأخذ به ونادى: الصلاة جامعة. فاجتمع الصحابة، وقام زياد ووصف المعارك وصفًا أدبيًا بليغًا، حتى إن عليًا بن أبي طالب (كرم الله وجهه)، وهو المعروف بفصاحته وبلاغته، أعجب به، وقال: لو كان هذا الفتى قرشيًا، لقاد العرب بعصاه(١٥١)!!

هذا وقد استخدم المسجد لعدة أغراض أخرى، من ذلك أن النبي (ﷺ) جعل سعد بن معاذ في مسجده - عندما جرح في غزوة الخندق - فوضعه في خيمة لامرأة من أسلم هي كعيبة بنت سعد الأسلمية (وقيل رفيدة) كانت تداوي الجروح، لكي تداويه(١٥٢)، وقد ورد في **الصحيحين** ما يؤيد هذا الخبر نقلا عن أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها)، إذ قالت: «أصيب سعد يوم الخندق في الأكحل، فضرب النبي (ﷺ) خيمة في المسجد ليعوده من قريب»... الخ الحديث(١٥٣). ثم كان يؤتى بالأسرى إلى المسجد أيضًا، من ذلك مثلاً أن ابنة حاتم الطائي - عندما أسرت - جيء بها إلى الرسول (ﷺ) وهو في مسجده(١٥٤). كذلك ورد في **الصحيحين** أن بعثًا جاء برجل من نجد - هو ثمامة بن أثال - فربطوه في سارية من سواري المسجد. بل كان المسجد كذلك مركز الاستقطاب حتى بالنسبة للنساء، من ذلك مثلاً أنهن كن يبكين على من استشهد من أهلهن في وقعة أحد عند باب المسجد(١٥٥).

وأخيراً كان المسجد يستخدم مكانًا للتقاضي منذ العهد النبوي، فقد روى البخاري(١٥٧) أن أحد الصحابة قاضى أخاه في دين المسجد النبوي، فتدخل النبي (ﷺ) فحسم الدين. كذلك يُروى أن رجلا وزوجته قد تلاعنا

في المسجد أيضا، وقد عقد البخاري بابا «في القضاء واللعان في المسجد». والغريب أن ابن ماجة ـ كما سبق وبينا ـ روى عن ابن عمران أن الرسول (ﷺ) **منع أن يُقتضى في المسجد من أحد**[١٥٧]، فلعل المقصود بالمنع ليس التقاضي نفسه، وإنما مطالبة الناس بتأدية الحقوق التي عليهم، خشية أن يؤدي ذلك إلى الجدال واللغط، والله أعلم.

المسجد ودوره في الحركة العلمية

من المسلم به أن أول أهداف رسالات الأنبياء (صلوات الله عليهم أجمعين)، هو تعليم بني البشر وتبصيرهم بأمور الحياة وما بعدها، وآخر آثارهم وميراثهم لبني الإنسان هو العلم وتوعية الناس إلى ما فيه خير دنياهم وآخرتهم. ويعد الإسلام أكثر الأديان السماوية اهتمامًا بالتعليم وبنشر العلم، ويكفي للدلالة على عظم هذا الاهتمام، أن الوحي بدأ بنزول سورة «القلم» التي تبدأ بكلمة «إقْرَأْ». وقد كانت البيوت والمنازل في بداية الدعوة الإسلامية وحتى الهجرة ـ كما أسلفنا ـ هي المكان المخصص لتلقّي العلم، بدءً بدار الأرقم، ثم بيوت بعض المؤمنين، وذلك بسبب تعذر الجهر بالدعوة وعدم إمكان نشرها في الأماكن العامة. وأخص تلك المنازل بيت الرسول (ﷺ) ومنزل أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) الذي كان الرسول يأتيه كل يوم[١٥٩] وقد روى البخاري[١٦٠] بسنده عن عائشة (رضي الله عنها) أن رسول الله (ﷺ) لم يمر يوم إلا ويأتي منزل أبي بكر (رضي الله عنه) لم يمر يوم إلا ويأتي منزل أبي بكر (رضي الله عنه) طرفي النهار بكرة وعشية، ثم بدا لأبي بكر فابتنى مسجدًا بفناء داره بمكة، فكان يصلي فيه ويقرأ القرآن... الخ القصة التي سبق وأشرنا إليها إليها آنفا[١٦١]. ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى قصة إسلام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وهي مشهورة، فقد كان إسلامه في منزل أخته ـ كما هو معروف ـ على يد أحد الصحابة الذي كان قد سبق إلى الإسلام، وصار يعلّم شقيقة عمر وزوجها أمور الدين[١٦٢].

هذا بالنسبة للعهد المكي، أما بعد الهجرة فإن الأمر مختلف جداً، فقد أبدى الرسول (ﷺ) اهتمامًا كبيراً بالتعليم، فقد روى ابن عبدالبر[١٦٣]، أنه (ﷺ) عين عبدالله بن سعيد بن العاص ليعلم الناس القراءة والكتابة، إذ رأى النبي (ﷺ) عملاً بالوحي المنزل أن مهمته هي تعليم الناس الكتاب والحكمة وتبصيرهم بآيات الله، كما يتضح من الآيات التي ألمحنا إليها في صدر هذا البحث. وهذه الآيات تدل ـ بلا شك ـ على أن أصل التعليم عند المسلمين أصل إسلامي، وقد امتزج منذ بدايته بالوعظ وبالإرشاد الروحي، ولذا اتخذ التعليم المسجد مكانًا له، وهكذا ارتبط التعليم ارتباطًا وثيقًا بالمسجد منذ اللحظة الأولى، خاصة وأن المسجد أبوابه مفتوحة للجميع، وليس بمقدور أي أحد أن يصد الناس عنه، بخلاف مؤسسات التعليم الأخرى التي تكون قاصرة على فئة معينة من الناس، وهذا ما جعل للمسجد دورًا كبيرًا يلعبه في مهمة التعليم هذه، سواء أكان ذلك في الماضي أو الحاضر أو المستقبل بإذن الله.

وعلى كل حال، فقد فهم الصحابة (رضي الله عنهم) أن ميراث الأنبياء ليس مالاً ولا جاهًا، وإنما هو العلم، وقد تجلى ذلك بوضوح بدعوة أبي هريرة (رضي الله عنه) الناس بعد وفاة الرسول (ﷺ)، دعاهم إلى المسجد ليتقاسموا

ميراثه (عليه الصلاة والسلام) الذي تركه لهم، حتى إذا غص المسجد بهم، علموا أن رسول الله (ﷺ) لم يخلّف دينارًا ولا درهمًا، وإنما خلّف العلم ليبلغه المسلمون، ويعلّم بعضهم بعضًا ما شاء الله(١٦٤). وقد أكد هذا المعنى الحديث الذي رواه أبو داود(١٦٥) بسنده عن أبي الدرداء (رضي الله عنه)، إذ قال: «من سلك طريقًا يطلب فيه علما سلك الله به طريقًا من طرق الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضًا لطالب العلم، وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض، والحيتان في جوف الماء، وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء، ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورّثوا دينارًا ولا درهمًا، وإنما ورّثوا العلم، فمن أخذه أخذ بخط وافر». وإذا ما تذكرنا حديثًا آخر سبق وأشرنا إليه نقلاً عن العقد الفريد(١٦٦) يقول: «إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً بما يطلب، ولمداد جرت به أقلام العلماء خير من دماء الشهداء في سبيل الله»، وكذلك الحديث الذي رواه ابن ماجة(١٦٧)، وهو يقول: «يشفع يوم القيامة ثلاثة، الأنبياء ثم العلماء وثم الشهداء». أقول إذا تذكرنا هذه الأحاديث وغيرها، أدركنا مدى الاهتمام الذي أولاه الإسلام للعلم ومدى تقديره للعلماء، كما تبينا في الوقت نفسه مكانة المسجد في اقتسام الميراث النبوي، ألَا وهو العلم.

وعلاوة على ما تقدم، فهناك الحديث الذي رواه مسلم وبعض أصحاب السنن(١٦٨) وهو يتضمن قول الرسول(ﷺ): «. . . ومن سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهل الله له به طريقًا إلى الجنة، وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم، إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده، ومن بطأ به عمله لم يُسرع به نسبه». ويؤكد هذا الحديث الشريف بصورة صريحة وجود عناصر ثلاثة هي قوام التعليم عند المسلمين:

(١) فضل التماس العلم وتدارس الكتاب الكريم.
(٢) أن يكون التدارس في جماعة من المسلمين.
(٣) أن يكون المكان هو بيت من بيوت الله، أي المسجد.

وهنا يمكننا أن نقول بكل اطمئنان، بأن هذا الحديث قد وضع القواعد الأساسية للتعليم الإسلامي، وأرسى أسس الحركة العلمية التي تتركز في بيوت الله وهي المساجد. ولقد تواردت الأخبار التي تؤيد هذا المعنى، سواء في العهد النبوي أو في عهد الصحابة (رضوان الله عليهم). من ذلك الحديث الذي رواه ابن ماجة(١٦٩) بسنده عن أبي هريرة (رضي الله عنه) وقد ورد فيه قول الرسول (ﷺ): «من جاء مسجدي هذا لم يأته إلا لخير يتعلمه ويعلّمه، فهو بمنزلة المجاهد في سبيل الله». ولا شك أن هذه التوجيهات النبوية جعلت المسجد المكان المفضل للتعليم والتعلم، وأن للمسجد الفضل على سائر الأماكن. ولقد روى الإمام أحمد عن أبي هريرة أيضًا هذا الحديث نفسه بهذه الصيغة: «قال رسول الله (ﷺ): من دخل مسجدنا هذا ليُعَلِّم خيراً أو ليعلَّمه، كان كالمجاهد في سبيل الله، ومن دخل لغير ذلك كان كالناظر إلى ماليس له»(١٧٠). وهكذا أصبح المسجد مركزًا للتعليم منذ فجر الإسلام، ولاسيما المسجد النبوي الذي كان أول معهد للتعليم في الإسلام، ثم تبعته بقية المساجد مثل جامع البصرة وجامع

الكوفة وجامع عمرو في الفسطاط. ثم كانت أول قبلة اختطت في الشمال الإفريقي في القيروان سنة ٥٠هـ/ ٦٧٠م، وتبع ذلك مساجد كثيرة انتشرت في طول العالم الإسلامي وعرضه، من أمثال جامع الزيتونة الذي أنشىء في تونس عام ١١٦هـ/٧٣٤م، وجامع المنصور ببغداد عام ١٤٥هـ/٧٦٢م، وجامع قرطبة سنة ١٧٠هـ/٧٨٦م، وجامع القرويين بالمغرب سنة ٢٤٥هـ/٨٥٩م، ثم الجامع الأزهر في القاهرة سنة ٣٦١هـ/٩٧١م.

ولعل من المفيد أن نذكر هنا بأن اتساع حركة إنشاء المساجد بدأت في وقت مبكر جداً، فقد أخذ عددها في التزايد في كل مكان، بل إن المدينة نفسها شهدت هذه الظاهرة، فقد بلغ عدد المساجد فيها في العهد النبوي ـ كما أسلفنا ـ تسعة على الأقل(١٧١)، وكان كل واحد من المساجد على اختلاف بقاعها، مدرسة تنشر العلم والعرفان(١٧٢).

وبعد هذه المقدمة العامة عن دور المسجد في الحركة العلمية، أرى من المفيد أن أستعرض بإيجاز أخبار المساجد الأولى في الجزيرة العربية، ولاسيما المسجد النبوي والمسجد الحرام، والدور الذي كان لهما في عملية التعليم.

المساجد الأولى في الجزيرة العربية وأدوارها

(١) المسجد النبوي

كان لمسجد المدينة مكانة خاصة لدى الرسول (ﷺ)، فقد روي أنه (ﷺ) كان لا يقدم من سفر إلا نهارًا في الضحى، فإذا قدم بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين (هذا حديث متفق عليه). وإن كتب الحديث والسيرة وكتب التاريخ طافحة بالأخبار المتعلقة بالنشاط العلمي الذي شهده هذا المسجد الشريف، سواء أكان ذلك في العهد النبوي أم في عهد الخلفاء الراشدين، فقد رُوي: «إن رسول الله (ﷺ) مر بمجلسين في مسجده، فقال: كلاهما على خير، وأحدهما أفضل من صاحبه، أما هؤلاء فيدعون الله عزوجل ويرغبون إليه، فإن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم، وأما هؤلاء فيتعلمون الفقه والعلم ويعلّمون الجاهل فهم أفضل، وإنما بعثت معلمًا، ثم جلس معهم»(١٧٣). وعلاوة على هذا الحديث، فهناك ما رواه الخطيب البغدادي(١٧٤) من أن الرسول (ﷺ) كان «يعلّم الناس التشهد على المنبر، كما يعلّم المعلم الغلمان». كذلك روى الخطيب(١٧٥) بسنده عن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) قوله: «جلستُ مع عصابة مع ضعفاء المهاجرين، إن بعضنا ليستتر ببعض من العري، وقاريء يقرأ علينا، فنحن نستمع إلى كتاب الله، إذ جاء رسول الله (ﷺ) فجلس وسطنا ليعدل نفسه بنا، ثم أشار بيده فاستدارت الحلقة وبرزت وجوههم له: فمن كان أكثرهم علمًا وأسرعهم فهمًا، فإنه يقرّبه ويدنيه ويجعله مما يليه». وهكذا أرسى الرسول (ﷺ) إحدى قواعد التعليم عند المسلمين، ألَا وهي الحلقة، كما أنه أرسى قاعدة تربوية مهمة، وهي تقديم ذوي الفهم وكثرة العلم وتقريبهم لغرض اتخاذهم دعاة ومعلمين.

هذا وقد رُوي أن النبي (ﷺ) قد عين عبادة بن الصامت معلمًا لأهل الصُفّة (ولعل بعضهم كان في الحلقة التي أشار إليها أبو سعيد الخدري في الحديث السابق) يعلّمهم الكتابة والقرآن(١٧٦). والجدير بالذكر أن التعليم في الصُفّة لم يكن قاصرًا على أهلها فقط، بل كان يحضر دروسها كل من رغب في الدراسة، حتى بلغ عدد الدارسين فيها في بعض الأحيان سبعين رجلاً، وكانوا إذا جنَّ الليل انطلقوا إلى معلم لهم في المدينة فيدرسون الليل حتى يصبحوا، وفقًا لرواية الإمام أحمد(١٧٧). هذا علاوة على بعض أبناء القبائل الذين كانوا يترددون على حلقة أهل الصُفّة. وفضلاً عن ذلك فإن الرسول (ﷺ) ـ كما روى الترمذي في كتاب الشمائل ـ كان في بعض الأحيان يخرج من بيته إلى الناس ـ وهم في المسجد ـ ليتدخل في نقاشهم ويضع حداً لتشعب الرأي بينهم. وهكذا ضرب لنا الرسول الكريم المثل الأعلى في الانخراط في سلك المعلمين، كما علمنا آداب مجالس التعليم وأساليبها، وهي التي اتخذها المسلمون فيما بعد نبراسًا لهم في حلقاتهم العلمية.

ومن الأدلة الصريحة على قدم حلقات التعليم ووجودها في العهد النبوي، علاوة على ما ورد في حديث أبي سعيد الخدري المذكور آنفًا، ما رُوي عن أبي واقد الليثي الذي قال: «بينما رسول الله (ﷺ) في المسجد، فأقبل ثلاثة نفر، فأقبل اثنان إلى رسول الله وذهب واحد، فوقفا على رسول الله (ﷺ)، فأما أحدهما فوجد فرجة في الحلقة فجلس فيها. وأما الآخر فجلس خلفهم، وأما الثالث فأدبر ذاهبًا. فلما فرغ رسول الله (ﷺ) قال: ألا أخبركم عن النفر الثلاثة؟ أما أحدهم فأوى إلى الله فآواه. وأما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه. وأما الآخر فأعرض فأعرض الله عزوجل عنه»(١٧٨).

هذا وقد استمرت حلقات التدريس في المسجد النبوي بعد ذلك يتولاها عدد من الصحابة، أمثال جابر بن عبدالله الذي كانت له حلقة، حيث يأخذ الناس العلم عنه(١٧٩). وكان أبو عثمان ربيعة (أي ربيعة الرأي) يجلس في مسجد المدينة، وكان يأتيه مالك والحسن وأشراف أهل المدينة للأخذ عنه، وكانت له فيه حلقة وافرة وفقا لما ذكره ابن خلكان(١٨٠). ومن حلقات المسجد النبوي حلقة نافع(١٨١) مولى ابن عمر المتوفى سنة ١١٧هـ/٧٣٥م، وحلقة ابن إسحق صاحب السيرة(١٨٢). هذا ويتوالى ذكر الحلقات في كتب التاريخ، ولا تكاد تخلو ترجمة من تراجم العلماء والشيوخ من الإشارة إلى حلقة لهم بمسجد من المساجد(١٨٣). ولا تزال بعض المساجد تضم بعض الحلقات.

هذا وقد قام المسجد بدور الكُتّاب بالنسبة لأطفال المسلمين، فمن الأخبار المتواترة نستخلص بأن صغار المسلمين كانوا في العهد النبوي يندسون بين الكبار في المسجد ليسمعوا من النبي (ﷺ)، وممن كان يفعل ذلك علي ابن أبي طالب وعبدالله بن عباس (رضي الله عنهما)(١٨٤). ولكن ذلك لم يمنع ظهور الكتاتيب في ذلك العهد، إذ يروى أن أم سلمة زوج الرسول (ﷺ) بعثت إلى معلم الكتاب في المدينة ليرسل إليها بعض الغلمان ليساعدوها في نفش الصوف(١٨٥) وهناك حديث رواه ابن سحنون(١٨٦) جاء فيه قول الرسول (ﷺ): «أيما مؤدب ولي ثلاثة صبية

من هذه الأمة، فلم يعلِّمهم بالسوية فقيرهم مع غنيهم، وغنيهم مع فقيرهم، حُشر يوم القيامة مع الخائنين». وفي هذا الحديث دلالة قاطعة على وجود المؤدبين في العهد النبوي. كما أن الحديث قد أرسى مبدأً مهمًا من مبادىء التعليم الذي ينادي به التربويون في الوقت الحاضر، وهو يقضي بإشاعة المساواة وتكافؤ الفرص بين الدارسين، وقد سبق المسلمون غيرهم إلى هذا المبدأ بأربعة عشر قرنًا من الزمان، هذا ويؤكد الكتاني ـ كما مر بنا ـ أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كان أول من أمر ببناء بيوت المكاتب ونصب الرجال لتعليم الصبيان وتأديبهم. ونقل ابن سحنون(١٨٧) أخبارًا تؤيد وجود الكُتّاب في عهود الخلفاء الراشدين كافة، وقد أسند تلك الأخبار إلى مالك بن أنس (رحمه الله) المتوفى سنة ١٧٩/٧٩٥م. وهكذا يكون الكتاب من مؤسسات التعليم الإسلامي العريقة، وقد كان يؤدي دوره التعليمي إلى جانب المسجد منذ القدم.

(٢) المسجد الحرام

للمسجد الحرام مكانته العظيمة في نفوس المسلمين، وشرفه السامي وفضله الكبير، مما هو معروف ومعلوم. ولعل من المفيد أن أنقل هنا ما قاله الأزرقي(١٨٨) بهذا الصدد: «إن الجالس ينظر إلى البيت لا يطوف به ولا يصلي أفضل من المصلي في بيته ولا ينظر إلى البيت». ولكنه على الرغم من هذه المكانة الخاصة، فإن دور المسجد الحرام في الحركة العلمية كان ـ ولاشك ـ دون دور المسجد النبوي، وذلك لأن الحركة العلمية كانت منذ البداية تتركز حول شخصية الرسول (ﷺ) وصحابته من بعده الذين آثروا الإقامة في المدينة المنورة، سواء أكان ذلك في حياة النبي (ﷺ) أم بعد وفاته، إلا أنه بعد مقتل الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) تحول إلى مكة واحد من كبار الصحابة وأوسعهم علما، هو عبدالله بن عباس (رضي الله عنه)، فأقام بها إلى أن أخرجه منها عبدالله بن الزبير لتوقفه عن مبايعته، فسكن الطائف(١٨٩)، وبها مات في سنة ٦٨هـ/٦٨٧م. والذي يهمنا هنا أنه كان لابن عباس مجلس في المسجد الحرام، وكان هذا المجلس حافلاً بكل فن، فقد رُوي عن عمرو بن دينار قوله: «ما رأيت مجلسًا أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس، الحلال والحرام والعربية والأنساب والشعر». وقال عطاء: «كان ناس يأتون ابن عباس في الشعر والأنساب، وناس يأتون لأيام العرب ووقائعها، وناس يأتون للعلم والفقه، فما منهم صنف إلا يُقبل عليه بما يشاء»(١٩٠). والمعروف عنه أنه كان كثيراً ما يجعل أيامه يومًا للفقه، ويومًا للتأويل، ويومًا للمغازي، ويومًا للشعر، ويومًا لوقائع العرب. ومن هذا نستخلص أن لابن عباس الفضل في تقسيم العلوم وتصنيفها، وتخصيص أيام معينة لتدريسها، وبذلك وضع مبادىء وتقاليد سار عليها العلماء المسلمون فيما بعد. وللتدليل على علو شأن ابن عباس، يكفي أن نقول إن له في «**الصحيحين** ستين وستمائة وألف حديث (١٦٦٠ حديثًا)، وأن ابن مسعود قال عنه: «نِعْم ترجمان القرآن ابن عباس». وكان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إذا أعفلت عليه قضية دعا ابن عباس، وقال له: أنت لها ولأمثالها، ثم يأخذ بقوله(١٩١). وهذا شهادة عزّ نظيرها.

ولغرض إعطاء فكرة واضحة عن مجلس ابن عباس في المسجد الحرام، نورد ما رواه السيوطي(١٩٢)، إذ قال: «بينما عبدالله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن الكريم، فقال نافع بن

الأزرق لنجدة بن عويمر: قم بنا إلى هذا الذي يجترىء على تفسير القرآن بما لا علم له به، فقاما إليه، فقالا: إننا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله تعالى فتفسرها لنا، وتأتينا بمصادقة من كلام العرب، فإن الله إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين. فأجاب ابن عباس عن كل ما سألاه مستشهدًا على كل معنى بما ورد في الشعر الجاهلي، مما يؤيد المعنى الذي ذهب إليه». وقد أحصيت الأبيات التي استشهد بها ابن عباس، فبلغت ١٩٠ شاهدًا(١٩٣).

ويروي ابن سعد(١٩٤) في هذا الصدد أن ابن عباس كان يؤكد دائمًا على أهمية الشعر بالنسبة لتفسير القرآن الكريم. وقد نقل السيوطي(١٩٥) قول ابن عباس: «الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك». وهو في هذا الرأي يتفق مع رأي غيره من الصحابة الكرام، فقد وردت الأخبار عن اهتمام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بالشعر أيضًا، من ذلك أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري (رضي الله عنه) قائلاً: «مر من قِبَلك بتعلم الشعر، فإنه يدل على معالي الأخلاق وصواب الرأي ومعرفة الأنساب»(١٩٦) ولا غرابة في ذلك، فقد ورد في الحديث الشريف الأمر للمسلمين برواية الشعر لأبنائهم كجزء مما ينبغي عليهم تعلّمه كالسباحة والرماية كما مر بنا آنفًا.

وابن عباس كان من أبرز الصحابة علمًا وأدبًا، وكان يسمى ـ كما أسلفنا ـ «ترجمان القرآن» ويُعرف أيضًا بالبحر لسعة علمه(١٩٧). وقد روى السبكي(١٩٨) قول عبدالله بن طاهر: «الأئمة للناس أربعة، ابن عباس في زمانه، والشعبي في زمانه، والقاسم بن معن في زمانه، وأبو عبيد في زمانه». ويقول ابن النديم(١٩٩) إن له عدة كتب، بعضها في التفسير وأحكام القرآن. ويبدو أن ابن عباس كان حريصًا على طلب العلم وجمع الحديث منذ الصغر، إذ كان يأتي أبا رافع مولى رسول الله (ﷺ) فيقول: ما صنع النبي (ﷺ) يوم كذا؟ فيكتب ما يقوله أبو رافع(٢٠٠). ويقول ابن سعد(٢٠١): إن ابن عباس كان يأتي الرجل فيجده نائمًا لا يوقظه، ويجلس على بابه تسفي على وجهه الريح حتى يستيقظ فيسأله عما يريد، وقد بلغ من حرصه على الطلب أنه ماكان يتأخر عن حضور مجالس العلم، حتى ولو كانت لبعض طلبته فقد رُوي أنه كان يحضر مجلس تلميذه سعيد بن جبير(٢٠٢)، وقد طلب إلى سعيد هذا أن يحدث بحضوره(٢٠٣)، وهو شرف كبير للتلميذ أن يحدث بحضور شيخه، وهذا السلوك في الوقت نفسه يدل على ما يتحلى به ابن عباس من تواضع جم عظيم. هذا وقد كان في حوزة موسى بن عقبة(٢٠٤) تراث ابن عباس، إذ قال موسى إن كريبًا(٢٠٥) مولى ابن عباس قد وضع عنده حمل بعير من كتب ابن عباس(٢٠٦)، الأمر الذي يدل على ضخامة ذلك التراث.

كان موضع مجلس ابن عباس في الحرم المكي، في زاوية زمزم على يسار الداخل إلى زمزم، وفقًا لما يقوله الأزرقي،(٢٠٧) وقد عمل عليه قبة حفيده سليمان بن علي، وذلك في عهد سليمان بن عبدالملك. كذلك كان يجلس في الحِجْر، إذ اعتاد الناس أن يجلسوا في الحجر للمذاكرة. وقد روى الأزرقي(٢٠٨) أن ابن عباس (رضي الله عنه) كان يجلس فيه، وذكر أن شيخًا بدوياً من هذيل أتاه فسأله عن مسألة من المسائل فأجابه. وقد مر بنا أنه كان يجلس

أيضًا في فناء الكعبة. والظاهر أن الجلوس في البيت لم يقتصر على ابن عباس وحده، فقد ذكر الأزرقي(٢٠٩) إن سلمان الفارسي (رضي الله عنه) كان يجلس مع بعض الناس بين الركن وزمزم، فيتحدث إليهم عن شرف الحجر الأسود وعظم مكانته عند الله. ولاشك أن الحديث في مثل هذا المجلس كان يتشعب ويتناول مختلف المواضيع، وتحصل المذاكرة ـ كما بيّن الأزرقي ـ وينتهز الناس الفرصة، فيسألون أصحاب رسول الله (ﷺ) عن الحلال والحرام، وما إلى ذلك من أمور الدين والدنيا.

وعلى كل حال فإن أبرز مجالس المسجد الحرام، هو مجلس ابن عباس (رضي الله عنه)، وفيه تخرج عدد غير قليل من العلماء الذين جلسوا مجلسه فيما بعد، ومن هؤلاء عطاء بن أبي رباح(٢١٠) المتوفى سنة ١١٤هـ/٧٣٢م الذي كانت له حلقة في الحرم، وكان مفتي أهل مكة ومحدثهم، وقد خلف ابن عباس في حلقة العلم وفي الفتيا. ثم صارت هذه الحلقة لابن جريج، ثم لمسلم بن خالد الزنجي، ثم لسعيد بن سالم القداح، وبعده للإمام الشافعي الذي كان يلقى دروسه في الحرم، بل أفتى في المسجد الحرام وهو ابن نيف وعشرين سنة(٢١١).

(٣) المساجد الأخرى

كما سبق وبينا إن المساجد كانت تقام في كل بقعة وصلت إليها الدعوة الإسلامية، ولاشك أن الجزيرة العربية بوصفها مركز الدعوة، كانت تزخر بعدد كبير من المساجد، ولكننا لم نقف على أخبار تلك المساجد فيما عدا القليل كمسجد «جواثا»، إلا أننا يمكننا القول بكل اطمئنان بأن النشاط الذي كان يسود المسجد النبوي والمسجد الحرام، ولاسيما في النواحي العلمية، كان مثلاً يحتذى في بقية المساجد، سواء أكان ذلك في داخل الجزيرة العربية أم في خارجها. وقد كان هذا النشاط واضحا كل الوضوح في مساجد الأمصار كجامع البصرة وجامع الكوفة وجامع عمرو ابن العاص في الفسطاط، ولكن هذا النشاط خارج عن نطاق هذا البحث. إلا أن هناك مسجدًا مهما لابد من التنويه بالنشاط العلمي الذي كان يجري فيه، ألا وهو «مسجد قباء» أول مسجد أسسه الرسول (ﷺ) عند وصوله إلى مشارف يثرب ـ كما أسلفنا ـ وعُرف بأنه أول مسجد في الإسلام. وقد شهد هذا المسجد نشاطًا علميًّا منذ العهد النبوي، إذ يروى عن مكحول (وهو من التابعين)(٢١٢) عن عبدالرحمن بن غنم قوله: «حدثني عشرة من أصحاب رسول الله (ﷺ) قالوا: كنا نتدارس العلم في مسجد قباء، إذ خرج علينا رسول الله (ﷺ) فقال: تعلموا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم حتى تعملوا»(٢١٣). من هذا الحديث يتضح لنا أن مسجد قباء كان مثابة للصحابة (رضي الله عنه) يجتمعون فيه لتدارس العلم، وأن النبي (ﷺ) كان يذهب بنفسه إلى هناك ليعلمهم ويرشدهم، وفي هذا تأكيد للدور التعليمي الذي كان لهذا المسجد الأول في الإسلام. هذا وقد ذكر أحمد فكري(٢١٤) نقلاً عن إحياء علوم الدين في طبعة لم يتيسر لي العثور عليها، أن بعض الصحابة كانوا يعلّمون في مسجد قباء في عهد الرسول (ﷺ). أقول لعل أحمد فكري يشير بقوله هذا إلى الخبر الذي نقلناه آنفًا عن مكحول (رحمه الله).

وقبل ختام هذه الفقرة، لابد لي من التنويه بنقطتين مهمتين؛ الأولى هي أن المسلمين الأوائل (أو بعضهم على الأقل، كابن عباس) كانوا يرون بناء المساجد والتعليم فيها من أعظم القربات عند الله، بل إن ذلك يفوق الجهاد في الأجر والمثوبة. فقد رُوي عن الأزدي قوله: «سألت ابن عباس عن الجهاد، فقال: ألَا أدلك على خير من الجهاد؟ فقلتُ: بلى، قال: تبني مسجدًا وتعلِّم فيه الفرائض والسنة والفقه والدين»(٢١٥). أما النقطة الثانية، فهي ان تركز حركة التعليم في المساجد، لم يمنع المسلمين من اتخاذ أماكن أخرى للتعليم (والمقصود هنا التعليم العالي، لأن التعليم الابتدائي كان يجري في الكتاب، كما هو معروف)، إذ يقال إن عبدالله بن عباس عندما انتقل إلى الطائف، اتخذ هناك منزلاً لتعليم الناس(٢١٦). كما يروي ابن سعد(٢١٧) أن سيرين(٢١٨) مولى أنس بن مالك، قد ابتنى في القرن الأول للهجرة مجلسًا بجذوع النخل لرواية الحديث، الأمر الذي يدل على أن انتشار حركة التعليم إلى أماكن أخرى إلى جانب المساجد، قد وقع في وقت مبكر من التاريخ الإسلامي.

ظهور طبقة من العلماء والمعلمين في صدر الإسلام

لم يكن غريبًا بعد الذي عرفناه عن موقف الإسلام من العلماء والمعلمين، ولاسيما قول الرسول (ﷺ): «إنما بعثت معلمًا»، وقد سبق شرحه في صدر هذا البحث، نقول لم يكن غريبًا أن تظهر إلى الوجود طبقة من العلماء والمعلمين في العقود الأولى من التاريخ الإسلامي، خصوصًا وأن الإسلام قد أحدث نهضة علمية واسعة جداً بين أبنائه، كان من شأنها:

(١) تزايد عدد المتعلمين

وقد تجلى ذلك في اعداد الذين أقبلوا على تعلم القراءة والكتابة، فبعد أن كان عدد من يعرف القراءة والكتابة في مكة مثلاً، عند ظهور الإسلام عددًا محدودًا جداً، إلى درجة أن أسماءهم كانت معروفة، نرى هذا العدد قد تضاعف بشكل منقطع النظير، إذ بلغ عدد كُتّاب الوحي وحدهم أربعين كاتبًا، وتجلى انتشار الكتابة بوضوح، بكثرة الرسائل التي كتبها النبي (ﷺ)، فقد وصلنا منها أكثر من مائتي رسالة، غير التي فقدت ولم يصلنا خبرها، وهناك أخبار كثيرة عن عناية الرسول (ﷺ) بالكتابة وتعليماته بشأنها(٢١٩)، وقد برز هذا الاهتمام بالكتابة في الأمر القرآني الصادر إلى المسلمين بوجوب توثيق ديونهم بصكوك مكتوبة، إذ قال سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا ﴾(٢٢٠). والحق أن هذه الآية الكريمة كانت هي الأساس لنشر نظام كُتاب العدل وموثقي العقود الذي نراه الآن في أكثر البلاد الإسلامية، بل وغير الإسلامية أيضًا.

هذا ويروى اليعقوبي(٢٢١) أن أبا بكر (رضي الله عنه) قد أجلس عند جمع القرآن الكريم خمسة وعشرين رجلاً من قريش وخمسين رجلاً من الأنصار، ليكتبوا القرآن ويعرضوه على سعيد بن العاص(٢٢٢) لأنه رجل فصيح . وهذا العدد يدل على كثرة من كان يقرأ ويكتب في سنة جمع القرآن وهي سنة ١٢هـ، بل ظهر عدد من العلماء الذين صاروا يفتون في عهد الرسول (ﷺ) نفسه، أبرزهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعبدالرحمن بن عوف وعبدالله بن مسعود ومعاذ بن جبل وحذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وأبو الدرداء وأبو موسى الأشعري وسليمان بن يسار وأُبَي بن كعب (رضوان الله عليهم أجمعين)، ولكن لم يكن أحد من هؤلاء يفتي في حضرة الرسول (ﷺ) غير أبي بكر(٢٢٣)، غير أنه كان هناك عدد آخر من الصحابة تصدوا للتعليم في عهد النبي (ﷺ) وفي حضرته، كما أسلفنا.

(٢) الصحابة يتصدون للتعليم

أما بالنسبة للصحابة الذين تصدوا للتعليم، فإن بعضهم مارس التعليم ـ كما قلنا ـ في عهد النبي (ﷺ) وفي المسجد النبوي بالذات، مثل عبادة بن الصامت المتوفى سنة ٣٤هـ/٦٥٤م الذي أشرنا إلى قيامه بتعليم أهل الصُفة القرآن الكريم(٢٢٤). وهناك أيضا أبو عبيدة بن الجراح (وهو عامر بن عبدالله الفهري) المتوفى سنة ١٨هـ/٦٣٩م(٢٢٥)، وأبان بن سعيد المتوفى سنة ١٣هـ/٦٣٤م(٢٢٦)، وكلاهما كان يدرِّس القرآن. وكذلك أبو هريرة (واسمه عبدالرحمن بن صخر السدوسي) المتوفي سنة ٥٩هـ/٦٧٩م)(٢٢٧)، فقد كان ممن يعلم القرآن أيضًا، وقد رُوي عنه قوله: «إني كنت لألصق بطني بالحصباء من الجوع، وأن كنت لاستقريء الرجل الآية وهي معي كي ينقلب بي فيطعمني»(٢٢٨). ولأبي هريرة (رضي الله عنه) موقف مشهور ـ سبق وأشرنا إليه ـ إذ مر بسوق المدينة، فوقف عليها وقال: يا أهل السوق ما أعجزكم! قالوا: وما ذاك يا أبا هريرة؟ قال: ذاك ميراث النبي (ﷺ) يُقسم، وأنتم ها هنا لا تذهبون فتأخذون نصيبكم منه!، قالوا: وأين هو؟ قال: في المسجد، فخرجوا سراعًا، ووقف أبو هريرة لهم حتى رجعوا. فقال لهم، ما بالكم؟ فقالوا: يا أبا هريرة، قد أتينا المسجد فدخلنا فلم نر شيئا يقسم، فقال لهم أبو هريرة: أو ما رأيتم في المسجد أحدًا؟ قالوا: بلى، رأينا قوما يصلون وقوما يقرأون القرآن، وقوما يتذاكرون الحلال والحرام. فقال أبو هريرة: ويحكم فذاك ميراث سيدنا محمد. (ﷺ)»(٢٢٩)

والجدير بالذكر ان هناك أحاديث تؤكد أن النبي (ﷺ) قد أوصى المسلمين باتباع أصحابه من بعده، وبالأخذ عنهم فيما يتعلق بأمور دينهم، بل إنه (ﷺ) عيّنهم بأسمائهم، الأمر الذي يدل على أن بروز طبقة العلماء كان في وقت مبكر جداً (إذ ظهرت فئة من الصحابة عُرف أصحابها بالقراء، كما سنرى في فقرة آتية، إن شاء الله)، من ذلك ما أورده الكتاني(٢٣٠) من أقوال منسوبة إلى النبي (ﷺ) ومنها قوله: «اقتدوا بالذين من بعدي، وأشار إلى أبي بكر، واهتدوا بهدي عمر، وإذا حدثكم ابن أم معبد(٢٣١) فصدقوه»، ومنها أيضًا حديث: «استقرؤا القرآن من أبي وابن مسعود». وهذه الأخبار تدل على شهادة الرسول (ﷺ) لهؤلاء النفر من الصحابة بالعلم، وأنهم أهل لتعليم غيرهم من المسلمين. ويُروى في هذا الصدد أن عمر بن الخطاب خطب يومًا فقال: «أيها الناس من أراد أن يسأل

عن القرآن فليأت أُبي بن كعب، ومن أراد أن يسأل عن الفرائض فليأت زيد بن ثابت، ومن أراد أن يسأل عن الفقه فليأت معاذ بن جبل... الخ»(٢٣٢) مما يدل على ظهور التخصص أيضاً في ذلك الحين.

(٣) ظهور علماء من الموالي

لم يقتصر بروز العلماء على العرب وحدهم، بل كان هناك عدد غير قليل من الموالي الذين برزوا في العلوم من أمثال نافع مولى بن عمر، وعكرمة مولى إبن عباس وكريب مولى إبن عباس أيضا، والأخير - كما سبق وبينا - ورث تراث إبن عباس، وكان لدى عكرمة كتاب في التفسير رواه عن إبن عباس نفسه(٢٣٣). وهناك أيضا عطاء بن أبي رباح الذي كان عبدًا أسود، وأمثال هؤلاء كثير ممن نوهنا بذكرهم في هذا البحث.

(٤) بروز مدارس فكرية في الحجاز

وعلاوة على ما تقدم، فقد شهد صدر الإسلام، بروز مدارس فكرية (إذا صح هذا التعبير) في التفسير التفت حول بعض الأعلام من الصحابة، من ذلك مدرسة مكة للتفسير التي كان عمادها أصحاب ابن عباس (رضي الله عنهما)، من أمثال عكرمة مولاه آنف الذكر، وتلميذه سعيد بن جبير الأسدي، ومجاهد بن جبير المكي المقرىء المفسر، وأبي الحجاج المخزومي، وطاووس بن كيسان اليماني وعطاء بن أبي رباح الذي أسلفنا ذكره. وهناك مدرسة المدينة المؤلفة من أصحاب أبي بن كعب (رضي الله عنه) وغيرهم. وممن برز في هذه المدرسة علقمة بن قيس النخعي، ومسروق بن الأجدع، والأسود بن يزيد النخعي ومرة بن شراحيل الهمذاني، وعامر بن شراحيل الشعبي والحسن البصري، وقتادة السدوسي، الأمر الذي يدل على قيام تقدم علمي كبير في المدينتين المقدستين في وقت مبكر جداً.

(٥) علماء المدينة

من المعروف ان المدينة المنورة قد اختصت بظهور طبقة كبيرة من العلماء، كان على رأسها زيد بن ثابت الذي ترأس علماءها، فجلس للقضاء والفتيا والقراءة والفرائض حتى وفاته في سنة ٤٥هـ/٦٦٥م(٢٣٤). وكان ابن عباس - على جلال قدره - يأتي إلى بيت زيد ليأخذ عنه، بل كان يأخذ بركابه إمعانًا في إبداء الاحترام، لكن زيدًا كان يرفض ذلك النوع من التبجيل ولاسيما من ابن عم رسول الله (ﷺ)، وكان إلى جانب مجلس زيد، مجلس عبدالله بن عمر الذي برز في الحديث(٢٣٥). وعلى أيديهما تخرج عدد كبير من العلماء، مما حوَّل المسجد النبوي إلى أهم مركز علمي ليس في العهد النبوي وعهد الخلفاء الراشدين فحسب، بل وفي العهد الأموي أيضا. في الحقيقة إن العلم قد ازداد انتشاره في هذا العصر الأخير (أي العصر الأموي) لأن كثيراً من علماء الأمصار هرعوا إلى الديار المقدسة

ينشدون الطمأنينة بعد الفتن والقلاقل التي سادت أمصارهم، فكثر عددهم في الحجاز وازدحمت حلقاتهم في الحرمين، ومن هؤلاء سعيد بن جبير الذي رفض حكم الحجاج في العراق واستقر في مكة المكرمة، وكان من أعلم علماء عصره، فقد أخذ العلم عن ابن عباس - كما بينا في موضع آخر من هذا البحث(٢٣٦).

وعلى كل حال، فإن أبرز المتخرجين من المسجد النبوي، هو سعيد بن المسيب الذي استمرت حلقته في المسجد النبوي أربعين سنة، وهو أحد الفقهاء السبعة في المدينة(٢٣٧) الذين سيأتي ذكرهم فيما بعد إن شاء الله. هذا وقد تعددت المجالس في المسجد النبوي، كل مجلس خُصص لعلم من العلوم، ومن أبرز المجالس التي ظهرت فيما بعد، مجلس الإمام مالك بن أنس الذي كان يعقده بين القبر والمنبر(٢٣٨).

ومما انفردت به المدينة، أن فقهاءها السبعة (وهم سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار، وسالم بن عبدالله، والقاسم بن محمد، وعروة بن الزبير، وعبيدالله بن عتبة، وخارجة بن زيد بن ثابت) قد كونوا مجلسًا للفقه، فكانوا إذا جاءتهم المسألة - ولاسيما في القضايا المستجدة - دخلوا جميعًا فنظروا فيها، ثم يصدرون فتواهم(٢٣٩). والغريب أن بعض المستشرقين نفي وجود هذا المجلس على الرغم من أن مثل هذا المجلس كان معروفًا منذ أيام أبي بكر (رضي الله عنه)، إذ كان ينظر في الخصومات فيحسمها وفق الكتاب والسنة، فإن لم يجد جمع رؤوس الناس وخيارهم، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به(٢٤٠). هذا وقد جمع أحد المؤلفين فقه الفقهاء السبعة وأثره في فقه الإمام مالك في كتاب(٢٤١). وكذلك ينسب إلى أبي الزناد (المحدث المشهور) كتاب في الموضوع، إلا أنه الآن في عداد المفقودات. والجدير بالذكر أن عمر بن عبدالعزيز عندما كان عاملاً على المدينة المنورة، كوّن مجلسًا استشاريًا من أولئك الفقهاء السبعة وأكمله إلى عشرة(٢٤٢).

ونستخلص مما تقدم أن الحلقات كانت مستمرة في المسجد النبوي، وأنها متنوعة وكان فيها - كما أسلفنا - نوع من التخصص لكل واحدة منها، بل كان بعض العلماء يخصص يومًا معيناً لكل تخصص، كما كان يفعل عبدالله بن عباس (وكان ذلك طبعا في المسجد الحرام) إذ كان يجلس يوماً لا يذكر إلا الفقه، ويومًا للتفسير، ويومًا للمغازي، ويومًا للشعر، ويومًا لأيام العرب، فإنه لم يكن أحد يجلس إليه إلا وخضع له، ولم يكن سائل قط سأله إلا وجد عنده علما - على حد قول ابن سعد(٢٤٣). ولا شك أن مجالس علماء المسجد النبوي كان على صورة مجلس ابن عباس أو قريبة منها.

(٦) دور المرأة في الحركة العلمية

من الواضح أن النهضة العلمية الإسلامية ما كانت قاصرة على الرجال، بل كان للنساء نصيب وافر فيها أيضًا. فالمعروف أن النساء كان يسمح لهن في عهد الرسول (ﷺ) وفي عهد الخلفاء الراشدين، بحضور الصلوات

في المسجد، فيجلسن في نهاية الصفوف، ويستمعن لما يلقى فيه من الحديث والمواعظ، فقد ذكر ابن سعد(٢٤٤) عددًا من النساء كن يحضرن الصلوات مع رسول الله (ﷺ)، وقد استمر ذلك في عهد الخلفاء الراشدين. ومن الأدلـة على ذلك أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أمر سليمان بن أبي حثمة أن يؤم النساء في رحبة المسجد النبوي(٢٤٥). هذا وقد عقد ابن سعد في طبقاته(٢٤٦) فصلاً لبيعة النساء للنبي (ﷺ) تأكيدًا لأهمية دور المرأة في الإسلام. ولقد سبق لنا أن أشرنا إلى مطالبتهن لرسول الله (ﷺ) أن يخصص لهن يومًا ليتلقين عنه أمور الدين. والحق أن النبي (ﷺ) قد بدأ بتعليم أهل بيته، وكان منهن من تعلمت القراءة والكتابة مثل أم المؤمنين حفصة بنت عمر (رضي الله عنه). أما عائشة وأم سلمة (رضي الله عنهما) فقد كانتا تقرآن ولا تكتبان(٢٤٧).

هذا وقد شمل التعليم عددًا من الصحابيات، من أمثال أم كلثوم بنت عقبة التي كانت أول من هاجر إلى المدينة، وقد رُوي لها في الصحيحين عدد من الأحاديث(٢٤٨)، وكريمة بنت المقداد التي كانت هي وأم كلثوم تقرآن وتكتبان. وغني عن القول أن السيدة عائشة أم المؤمنين (رضي الله عنها) كانت من أبرز نساء صدر الإسلام، فقد كان الصحابة يسألونها عن الفرائض، ولها في رواية الحديث سهم وافر، ولا أدل على ذلك من مسندها الذي رواه الإمام أحمد في كتابه المسند، بل كان لها باع في الأدب، إذ كانت تروي الكثير من الشعر، وربما روت القصيدة الطويلة «ستين بيتًا والمائة بيت»(٢٤٩).

ومن النسـاء اللاتي اشتهرن برواية الحديث، وكن موضع اعتماد مؤرخي السيرة من أمثال عروة بن الزبير والزهري، عَمَرة بنت عبدالرحمن التي تربت في حجر أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها)، فحفظت عنها الكثير من الحديث، وكانت عالمة فقيهة، حتى كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ـ على جلال قدره ـ يسألها، وقد أمر عمر بن عبدالعزيز بكتابة مروياتها من الحديث، لأنها ثقة(٢٥٠). وهناك أيضًا من برز منهن بالخطابة، مثل أسماء بنت يزيد الأنصارية التي تلقت العلم عن الرسول (ﷺ)، وروت حديثه وشاركت في عدد من الغزوات والحروب، وكانت خطيبة النساء(٢٥١). بل كان لبعضهن مجلس خاص كأم الدرداء، وهي خيرة بنت أبي حدرد السلمي، التي حفظت الكثير عن النبي (ﷺ)، وعن زوجها أبي الدرداء عويمر بن مالك، وقد روى عنها جماعة من التابعين، وكان مجلسها خاصا بتلقين العلم للنساء، كما كان الرجال يحتاجون إلى علمها أيضًا، ومما يروى عنها أن بعض الرجال أتوها طلبًا للعلم، فقالوا لها: «أمللناك يا أم الدرداء! فقالت: ما أمللتموني، لقد طلبت العبادة في كل شيء، فما وجدت شيئًا أشفَى لنفسي من مذاكرة العلم!!»(٢٥٢).

(٧) موقف الإسلام من استيفاء الأجر على التعليم ومسؤولية الدولة عنه

كان التعليم في صدر الإسـلام بالمجـان، فقد كان رسول الله (ﷺ) يجلس في مسجده يفقه الناس ـ كما أسلفنا ـ، وعلى سنته سار الخلفاء الراشدون وغيرهم من الصحابة، لا يتحرون من وراء ذلك أجرًا ولا نفعًا سوى

الأجر والمثوبة من عندالله، تأسِّيًا برسول الله (ﷺ)، ولا عبرة في الخبر المنقول عن أبي هريرة (رضي الله عنه) ـ وقد أشرنا إليه فيما سبق من أنه كان يتضور جوعًا ويتربص بمن يأتيه ليأخذ عنه الآية من كتاب الله، على أمل أن ينقلب به عقب ذلك فيطعمه ـ لأن ذلك لم يكن أجرًا. وعلى كل حال، فإن هناك عددًا من الروايات لأحاديث تبيح أخذ الأجر على التعليم وأخرى تمنعه، من ذلك ما رواه البخاري[٢٥٣] بسنده عن ابن عباس (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) قوله: «أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله». وفي هذا السياق روى البخاري عن الشعبي قوله: «لا يشترط المعلمُ إلا أن يعطى شيئًا فيقبله» وذكر أن الحكم قال: «لم أسمع أحدًا كرِّه أجرَ المعلم». وهناك الخبر الذي رواه ابن سحنون عن ابن مسعود (رضي الله عنه) حول حاجة المسلمين لمعلم يعلم أولادهم ويأخذ على ذلك أجرًا (وقد سبقت الإشارة إليه)، مما يدل على إباحة استيفاء الأجر.

هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى فقد روى أبو داود[٢٥٤] بسنده عن عبادة بن الصامت (رضي الله عنه) أنه قال: «علّمتُ أناسًا من أهل الصُفَّة الكتاب والقرآن، فأهدى إليَّ رجل منهم قوسًا، فقلتُ ليست بمال، وأرمي عنها في سبيل الله عز وجل!! لآتينَّ رسول الله (ﷺ) فلأسألنَّه، فأتيته، فقلت يا رسول الله، رجل أهدى إليَّ قوسًا ممن كنت أعلّمه الكتاب والقرآن وليست بمال، وأرمي عنها في سبيل الله. قال: إن كنت تحب أن تُطوق طوقًا من نار فاقبلها، ثم قال (ﷺ)، إنها جمرة بين كتفيك تقلدتها». وإذا أخذنا بنظر الاعتبار ما رواه البخاري[٢٥٥] آنفًا عن جواز أخذ الأجر على تعليم كتاب الله، يمكننا أن نستنتج بأن المنع قد انصب على استيفاء الأجر من أهل الصُفة، بالنظر لفقرهم المدقع، والله أعلم.

ويبدو على كل حال ان المنع لم يشمل استيفاء الأجر على التعليم من بيت مال المسلمين، إذ يروى أن الخليفة عمر بن عبدالعزيز المتوفى سنة ١٠١هـ/ ٧٢٠م)، كتب إلى عامله على حمص قائلاً: «أنظر إلى القوم الذين نصبوا أنفسهم للفقه، وحبسوها في المسجد عن طلب الدنيا، فاعط كل رجل منهم مائة دينار يستعينون بها على ماهم عليه، من بيت مال المسلمين، حين يأتيك كتابي هذا، فإن خير الخير أعجله والسلام عليك»[٢٥٦]. وقد أكد الخطيب البغدادي في هذا الصدد واجب الإمام أن يجعل للمعلم رزقًا من بيت المال. وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه من أن المنع قد يكون منصبًا على أخذ الأجر من المتعلم نفسه (ولاسيما إذا كان فقيرًا كأهل الصُفة) ولا مانع من أن تخصص الدولة أجورًا للمعلمين يتم صرفها من بيت المال. ومما يؤيد هذا الرأي ما رواه ابن كثير[٢٥٧] في تاريخه أن عمر بن عبدالعزيز (رحمه الله) كان ينفق مائة دينار من بيت المال سنوياً لكل شخص يتفرغ لنشر العلم والفقه وتلاوة القرآن، أقول ولعل هذا الخبر وسابقه يُعدَّان أول إشارة صريحة عن مسؤولية الدولة في الإسلام عن تأمين التعليم للمسلمين، والله أعلم.

العلوم التي طرقها المسلمون في صدر الإسلام

ولا شك أن العلوم التي طرقها المسلمون في صدر الإسلام مذاكرة وتعليمًا سواء أكان ذلك في المساجد أم في خارجها، هي كل العلوم التي كانت معروفة في تلك الفترة، أو أغلبها على الأقل. وفي مقدمتها علوم الدين من قرآن

وحديث وفقه، وقد مرت بنا أمثلة كثيرة عنها في ثنايا البحث. والمعروف أن عملية تعليم القرآن الكريم، كانت قد بدأت في تاريخ مبكر جداً، بل قبل إنشاء المساجد العامة، إذ يروي ابن هشام(٢٥٨) أن الأنصار قد طلبوا - بعد بيعة العقبة الأولى - إلى النبي (ﷺ) أن يبعث إليهم بمن يفقههم في الدين، فبعث إليهم بمصعب بن عمير(٢٥٩) وأمره أن يقرئهم القرآن ويعلّمهم الإسلام، ويفقههم في الدين، وكان يسمى في المدينة «المقريء». ومما له صلة بهذا الموضوع ما رواه ابن عبدالبر(٢٦٠) نقلاً عن الواقدي بأن عبدالله بن أم كلثوم(٢٦١) قدم مهاجرًا إلى المدينة مع مصعب ابن عمير هذا - قيل إنه قدم بعد بدر بيسير- فنزل في «دار القراء» الأمر الذي يدل على شيئين، أولها أن «القراء» قد أصبحوا في وقت مبكر (أي بعد بدر بيسير) طبقة معروفة، وثانيهما أن لهؤلاء القراء «دارًا» خاصة بهم. والذي نلاحظه هنا أنه سبق لمصعب بن عمير أن ذهب إلى المدينة بعد بيعة العقبة الأولى موفدًا من قبل النبي (ﷺ)، ولكن هجرته النهائية - على ما يبدو- قد تأخرت إلى ما بعد موقعة بدر.

ونقطة أخرى جديرة بالاهتمام، وقد سبق التنويه بها في موضع آخر من هذا البحث، هي أن الرسول (ﷺ) قد حرص أشد الحرص على إرسال المعلمين إلى القبائل التي تدخل في الإسلام وتلك التي يؤمل دخولها فيه، ومن ذلك إيفاده أربعين رجلاً من أصحابه إلى نجد لإقراء أهلها القرآن وتفقيههم في الدين(٢٦٢). وقد اتبع الخلفاء الراشدون هذه السنة النبوية نفسها في إرسال المعلمين إلى الأمصار والبلاد المفتوحة، فقد أرسل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عبدالله بن مسعود إلى الكوفة معلمًا ووزيرًا، كما أرسل معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وأبا الدرداء إلى الشام ليعلموا أهلها(٢٦٣).

ولنعد الآن إلى العلوم التي تناولها المسلمون في صدر الإسلام ونقول، لعل ما كان يبحث في مجلس ابن عباس (رضي الله عنه) يمثل تلك العلوم أحسن تمثيل، فقد كان يبحث فيها الحلال والحرام (أي الفقه) والعربية والأنساب والشعر وأيام العرب ووقائعها وتفسير القرآن الكريم وأحكام الكتاب والحديث، وما إلى ذلك مما سبق بحثه في موضع آخر من هذا البحث. وكذلك ما رويناه عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الذي أحال المسلمين إلى أبي بن كعب في القراءات، وإلى زيد بن ثابت في الفرائض، وإلى معاذ بن جبل في الفقه... الخ ما ذكره عمر عن مختلف العلوم المعروفة في زمانه. وهذا يدل - ولاشك - على تعدد العلوم التي عرفها المسلمون، وعلى أنها كانت متميزة عن بعضها البعض ومعروفة بأسمائها، ثم إن بعض العلماء كانوا قد تخصصوا ببعضها دون بعضها الآخر، بخلاف ابن عباس الذي كان موسوعيًا، وكان متبحرًا في كل شيء. والظاهر أن هذا التخصص كان معروفًا في عهد النبي (ﷺ)، كما سبق ونقلنا قول الرسول (ﷺ) «اقتدوا بالذين من بعدي وأشار إلى أبي بكر، واهتدوا بهدي عمر، وإذا حدثكم ابن أم معبد فصدقوه»، وقوله (ﷺ): «استقرؤا القرآن من أبي وابن مسعود». ولكن هذا التخصص صار أكثر وضوحًا بعد ذلك، الأمر الذي حمل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) على قول ما قال عندما أحال المسلمين على علماء عصره.

هذا ويمكن تلخيص العلوم التي تناولها المسلمون في فترة صدر الإسلام بما يأتي:

(١) علوم الدين

من الثابت قطعًا أن الرسول (ﷺ) قد بيّن لأصحابه جميع تفسير القرآن الكريم أو غالبه، وفقًا لما أخرجه الإمام أحمد وابن ماجة، إذ كان (ﷺ) يفسر كل ما نزل من القرآن(٢٦٤). أما بالنسبة للحديث والفقه، فإن الصحابة كانوا يتذاكرون فيهما باستمرار، إذ رُوي عن أبي سعيد الخدري أن الصحابة (رضي الله عنهم) كانوا إذا قعدوا يتحدثون، كان حديثهم الفقه، إلا أن يأمروا رجلًا فيقرأ عليهم سورة(٢٦٥). كذلك ثبت أن الصحابة كانوا يكتبون الحديث في عهد الرسول (ﷺ)، وممن كان يكتب الحديث عبدالله بن عمرو بن العاص(٢٦٦). وقد كان ذلك نواة لمجموعات الحديث التي دونت فيما بعد. ومن العلوم التي نبتت بذرتها في صدر الإسلام، علم القراءات الذي ترجع جذوره ـ ولاشك ـ إلى عملية جمع القرآن في عهد أبي بكر وعثمان بن عفان (رضي الله عنهما) إذ كان على الهيئة المكلفة بجمع القرآن الكريم، ولاسيما في المرحلة الثانية التي تمت في عهد عثمان، أن تختار بين القراءات المتفاوتة لتخلص إلى قراءة واحدة ثم اعتمادها في كتابة المصاحف التي وزعت على الأمصار. وقد سبق أن ذكرنا ما رواه اليعقوبي من أن أبا بكر (رضي الله عنه) أجلس عند جمع القرآن خمسة وعشرين رجلًا من قريش وخمسين رجلًا من الأنصار، ليكتبوا القرآن الكريم ويعرضوه على سعيد بن العاص لأنه رجل فصيح. ويدل هذا الخبر ـ بلا ريب ـ على قيام نشاط علمي كبير في حقل الدراسات القرآنية، يشبه ما تقوم به في عصرنا الحاضر المجامع العلمية بالنسبة للغة العربية، في انتقاء الفصيح من لغة العرب، والعمل على نشره بين الناس.

والجدير بالذكر في هذه المناسبة، ان هناك خبرًا يقول إن المصاحف التي أمر عثمان بن عفان (رضي الله عنه) بنسخها وإرسالها إلى الأمصار، كانت مكتوبة على الكاغد (أي الورق) ما عدا المصحف الذي بقي عنده في المدينة(٢٦٧). وقد روي القزويني(٢٦٨) خبرًا يؤيد شيوع استعمال الكاغد في صدر الإسلام، إذ قال في حديثه عن مسيلمة الكذاب، إنه «اتخذ صورة من الكاغد على هيئة طير، وربطها بخيط وأرسلها في الجو فأخذت الرياح تحدث لها صوتًا».. الخ القصة. ولاشك أن معرفة المسلمين ـ في ذلك الزمن المبكر ـ بالورق يعد حدثًا مهمًا، بالنظر للدور الكبير الذي لعبه الورق في تقدم العلوم والمعارف. والظاهر أن المسلمين عرفوا أيضا صناعة الورق في القرن الأول الهجري، إذ يروي الكتاني(٢٦٩) أنهم عرفوا صناعة الكاغد من الابريسم والقطن والقنب، ويقول إن يوسف بن عمر المكي اخترع اتخاذ الكاغد من القطن في حدود سنة ٨٨هـ/٧٠٦م بالحجاز، وموسى بن نصير اتخذه من الكتان والقنب في بلاد المغرب. وهذه خطوة أخرى من شأنها دفع عجلة تقدم العلوم عند المسلمين.

(٢) الشـــعر

لم تكن علوم الدين هي الشيء الوحيد الذي حظي باهتمام المسلمين في فترة صدر الإسلام، إذ كان لهم اهتمام كبير بالشعر ـ كما بينا آنفًا ـ وقد كان الناس ينشدونه في المساجد، ويتذاكرون فيه بين جدرانها. فعلاوة على الأخبار

التي سقناها عن الشعر في مواضع أخرى من هذا البحث، ولاسيما بالنسبة لاهتمام ابن عباس به، هناك أخبار أخرى تؤكد بأن ابن عباس (رضي الله عنه) كان يستنشد عمر بن أبي ربيعة في المسجد الحرام، فينشده عمر من شعره، وجلساء ابن عباس يسمعون. من ذلك ما رواه أبو الفرج الأصبهاني(٢٧٠) بسنده، أنه بينما كان ابن عباس في المسجد الحرام وعنده نافع بن الأزرق وناس من الخوارج يسألونه، إذ أقبل عمر بن أبي ربيعة حتى جلس، فأقبل عليه ابن عباس يستنشده، فأنشده عمر قصيدة مطلعها:

أمـــن آل نعـــم أنـــت غاد فمُـبكـــر ... غداة غدٍ أم رائـــح فمـهـــجِّـــر

فاستنكر ذلك نافع، وقال: الله يا ابن عباس إنّا نضرب إليك أكباد الإبل من أقاصي البلاد، نسألك الحلال والحرام فتتثاقل عنا، ويأتيك غلام مترف من مترفي قريش فينشدك (وأنشد نافع البيت مغلوطًا) فصححه ابن عباس وأنشد القصيدة كلها وهي في الغزل الخ الخبر! هكذا كان موقف ابن عباس من الشعر، وقد سبق وذكرنا كيف أنه كان يستشهد بالشعر عند تفسير آي الذكر الحكيم(٢٧١) وابن عباس لم يكن وحده في مثل هذا الاهتمام بالشعر، بل إن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كان يهتم به هو الآخر، فقد كتب أثناء خلافته إلى أبي موسى الأشعري، يطلب إليه أن يأمر من قِبَله بتعلم الشعر، لأنه يدل على معالي الأخلاق وصواب الرأي ومعرفة الأنساب(٢٧٢) والحق انه لا غرابة في وجود مثل هذا الاهتمام بعد أن عرفنا أمر النبي (ﷺ) للمسلمين بأن يروّوا أبناءهم ما يجمل من الشعر، كما أسلفنا.

(٣) النحـــو

أما بالنسبة للنحو فهناك إشارات تدل على اهتمام المسلمين به أيضًا، إذ يروي أبو الطيب اللغوي(٢٧٣) أن رجلًا لحن في حضرة الرسول (ﷺ) فقال: «أرشدوا أخاكم فقد ضل»، وتدل هذه الإشارة إلى بدء تعليم الإعراب في العهد النبوي. ثم إن الشائع المعروف أن تدوين النحو العربي كان بتوجيه من الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه)، وذلك بعد أن شاع اللحن بين الناس، وخصوصًا في الأقطار المفتوحة حيث اختلط العرب بسكان تلك البلاد، الأمر الذي يدل صراحةً على أن نشوء النحو كان مبكرًا، وليس للترجمة عن اللغات الأجنبية يد فيه.

(٤) اللغات الأجنبية

كذلك اهتم المسلمون باللغات الأجنبية، إذ شجع النبي (ﷺ) المسلمين على تعلم تلك اللغات، فقد كان زيد بن ثابت كاتب الرسول (ﷺ) يلمّ بعدد من اللغات الأجنبية كالفارسية والرومية والحبشية والآرامية، كما أنه تعلم العبرية والسريانية، بناء على أمر تلقاه من الرسول (ﷺ)(٢٧٤). والحقيقة أن زيدًا لم يكن الوحيد في معرفة اللغـــات الأجنبية، بل كان هنـــاك عبـدالله بن عمـروبن العـاص الـذي كان يقـرأ الكتب القـديمـة ويكتب بالسريانية(٢٧٥). والظاهر أنه كان بين العرب عند ظهور الإسلام من يحسن الكتابة بالعبرية والعربية في آن واحد،

من أمثال رافع بن مالك وأسيد بن حضير وبشير بن سعد(٢٧٦)، ولكن هذه المعرفة اتسع نطاقها بعد ظهور الإسلام واتساع رقعته.

(٥) السيرة والأنساب والتاريخ

من المعروف أن الرسول (ﷺ) قد حث المسلمين على تعلم الأنساب لغرض صلة الرحم التي جعلها الإسلام من أعظم القربات، فقد روى الإمام أحمد(٢٧٧) بسنده عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ) قوله: «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم. . .» (. . الخ الحديث). وهذا الاهتمام بالأنساب ينطوي بلا شك على الاهتمام بدراسة التاريخ(٢٧٨)، بل هناك ظاهرة أخرى أكثر وضوحًا من ناحية الاهتمام بدراسة التاريخ، ذلك أن حرملة بن المنذر الطائي الشاعر النصراني(٢٧٩) الذي أدرك الجاهلية والإسلام، وكان مقدمًا عند الملوك ولاسيما العجم منهم، وكان عالمًا بسيرهم، كان الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) يقربه ويدني مجلسه ليطلعه على أخبار من أدركهم من ملوك العرب والعجم، هذا وقد سبق لعمر بن الخطاب أن ولّي حرملة هذا على صدقات قومه ولم يستعمل نصرانياً غيره. وعلى كل حال فإن عثمان لم يقرب هذا الشاعر إلا للاستفادة من معلوماته التاريخية.

وناحية أخرى من نواحي الاهتمام بالتاريخ، ظهرت مبكرة أيضًا، هي الاهتمام بالسيرة النبوية، فقد روى ابن سعد(٢٨٠) أن عروة بن الزبير بن العوام(٢٨١) (المتوفى سنة ٩٣هـ/٧١٢) قد جمع أخبار السيرة النبوية عن أبيه وأمه أسماء بنت أبي بكر، وعن خالته عائشة أم المؤمنين (رضي الله عنه)، وعن عبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وغيرهم. كما ذكر ابن الأثير(٢٨٢) أن بعض الصحابة اهتموا بالسيرة النبوية من أمثال سهل بن أبي حَثمة الأنصاري (المتوفى في عهد معاوية) الذي كتب شيئًا من سيرة الرسول (ﷺ)، وقد بقيت بعض المعلومات التي جمعها لدى حفيده محمد بن يحيى، وعنه أخذ الواقدي بعض المغازي. كذلك ذكر ابن حجر(٢٨٣) أن بعض الصحابة اهتموا بجمع المعلومات التاريخية، وذكر منهم الصحابي سعيد بن سعد بن عبادة الخزرجي (وهو غير معروف الوفاة)، وقد بقيت بعض المعلومات التي جمعها في مسند الإمام أحمد بن حنبل وتاريخ الطبري، وقد اعتمد ابنه شرحبيل(٢٨٤) عليها في كثير من كتاباته. ولا حاجة بي إلى القول إن عملية جمع المعلومات التاريخية هذه كانت تتم في أغلب الأحيان في المساجد، إذ هي تعتمد على الرواية ولقاء الرواة شخصياً، ولم يكن هناك في صدر الإسلام مكان أنسب من المسجد لإتمام هذا اللقاء ولتبادل الروايات، خصوصًا وأن التاريخ كان في تلك الفترة لايزال في أحضان الحديث، وكان معظمه يدور حول السيرة النبوية، ولذلك فلا غرابة أن يكون المسجد هو المكان الطبيعي لتبادل الروايات التاريخية والحديث بها.

(٦) القصص

هذا وقد شهد المسجد نشاطا آخر ذا علاقة بالدين وبالتاريخ، ألاَ وهو رواية القصص التي كانت تتم غالبًا في المساجد، ومنها المسجد النبوي الذي نشأ فيه أول قصاص نعرفه، وهو الصحابي تميم الداري(٢٨٥) الذي كان

يقص في عهد عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في المسجد النبوي عقب صلاة الجمعة، وكان يفعل مثل ذلك في جامع عمرو بالفسطاط سليمان بن عتر التجيبي قاضي قضاة مصر سنة ٣٨هـ/٦٥٨م(٢٨٦) إلا أن القصاصين لم يتقيدوا دائمًا بالحقائق التاريخية، وإنما كانوا يضيفون إليها أحيانًا بعض الأخبار المثيرة لاجتذاب السامعين، مما أدخل على القصص الكثير من الأساطير والأخبار الكاذبة، الأمر الذي حمل الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) على طردهم من المساجد، واستثنى منهم الحسن البصري لصدقه. والقصص ـ كما هو معروف ـ تتناول أخبار الأمم السابقة وما حاق بها من الكوارث والمحن، عقابًا لها من الله على ما اقترفته من كفر وآثام(٢٨٧). هذا وقد عقد الجاحظ في كتابه **البيان والتبيين** فصلاً خاصاً بالقصاص(٢٨٨)، مما يدل على أهميتهم.

(٧) علوم أخرى

من الأمور التي ينبغي على المسلمين أن يتعلموها، علاوة على القرآن والسنة والنحو وأمور الدين والأنساب التي مر ذكرها، فإن النبي (ﷺ) قد حثهم على تعلم السباحة والرمي بالسهام والحساب وقسمة المواريث والطب وأمر النجوم (أي الفلك(٢٨٩)) والوثوب على الخيل. كذلك أمر الرسول (ﷺ) أن تتعلم النساء الغَزْل (وفقًا لما بينا آنفًا) إذ ورد في الحديث: «نعم لهو المؤمنة في بيتها الغزْل»، فضلاً عن تعلمها الكتابة(٢٩٠).

وخلاصة القول فإن عددًا غير قليل من العلوم كان معروفًا لدى المسلمين في صدر الإسلام، وكانوا يدرسونها أو يتذاكرونها في المساجد على الأغلب. وفوق ذلك كان بعض العلماء من الصحابة متخصصًا في بعض تلك العلوم، وإن البعض منهم كان يخصص يومًا معينًا لتدريس كل علم، مثلما كان يفعل ابن عباس (رضي الله عنه) إذ يجلس يوما للفقه وآخر للتفسير وثالثًا للمغازي ورابعًا للشعر وخامسًا لأيام العرب، وهكذا. وهذا يدل بوضوح على وجود تصنيف للعلوم يميزهـا عن بعضها البعض، وعلى وجود تخصص في مختلف الفروع، كما يدل على وجود تنظيم تعليمي يقضي بالفصل بين فترات تدريس كل فرع من الفروع. ولذا يمكننا القول باطمئنان بأن النهضة العلمية التي شهـدها العالم الإسلامي بعدئذ، تعود في جذورها إلى فترة صدر الإسلام، وإن ازدهارها كان ثمرة طبيعية للشجرة التي غرست بذورها في تلك الفترة، وليس صحيحًا ما يقال بأن المسلمين مدينون في نهضتهم العلمية لما ترجموه عن اللغات الأجنبية بالدرجة الأولى، وإن كنا لا ننكر الدور الذي لعبته الترجمة في تلك النهضة، وإنما هو دور مساعد لاغير، لأن الأسس والجذور منشأها ثابت يعود إلى فترة صدر الإسلام.

مبادىء التعليم وآدابه

لعـل من الضروري بعـد أن حاولنـا الإلمـام بنشوء الحركة العلمية والتعليمية في صدر الإسلام، وإكمالاً للبحث، أن نلقي نظرة عاجلة على آداب التعليم والتقاليد العلمية التي نشأت في تلك الفترة، لما تحمله من أدلة وقرائن على نضج الوعي العلمي وتقدم التعليم، وفيما يأتي خلاصة عنها:

(١) آداب الجلوس

من المعروف أن المسلمين التزموا منذ فجر الإسلام بآداب خاصة في مجالس العلم، وقد كان لهم في رسول الله (ﷺ) أسوة حسنة. فهناك حديث جبريل المشهور الذي جاء النبي (ﷺ) في صورة رجل نظيف الثياب، فسأله عن الإسلام وعن الإيمان، واتخذ مجلسه أمام الرسول (ﷺ) بالشكل الذي بسطته كتب الحديث برواية عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، إذ قال: «بينما نحن عند رسول الله (ﷺ) ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر لا يُرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس الى النبي (ﷺ) فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام» . . . الخ الحديث(٢٩١). وقد أخبر النبي (ﷺ) المسلمين، بأن ذلك الرجل كان جبريل، وقد جاء يعلِّم المسلمين أمور دينهم(٢٩٢). وهكذا أرسى هذا الحديث واحدًا من آداب التعليم في الإسلام.

(٢) الحلقــــة

وعلاوة على ما تقدم، هناك أحاديث أخرى تناولت شكلاً آخر من آداب التعليم وتقاليده، إذ نقل الكتاني(٢٩٣) عما رواه البزّار من أن الرسول (ﷺ) كان إذا جلس في المسجد جلس إليه أصحابه حلقًا حلقًا، ويؤيد هذا الخبر ما نقله الخطيب البغدادي بسنده عن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه)، من أن الرسول (ﷺ) كان يجلس وسط المسلمين، فتستدير الحلقة وتبرز وجوه الحاضرين، فمن كان أكثرهم علمًا وأسرعهم فهمًا، فإنه يقربه ويدنيه ويجعله مما يليه، وهو الحديث الذي أوردناه فيما سبق(٢٩٤). أقول وقد كان هذا الترتيب في الجلوس ـ بلاشك ـ البداية لما عرف في تاريخ التعليم الإسلامي بنظام الحلقات الذي كان أول شكل من أشكال التعليم، وقد ظل سائدًا في مختلف العصور الإسلامية في سائر أنحاء العالم الإسلامي، بل ولا يزال متبعًا في كثير من المساجد، ومنها مساجد النجف في العراق، وفوق ذلك فقد كان متبعًا أيضًا في الجامع الأزهر إلى وقت قريب، قبل أن يتخذ الأزهر نظام الجامعات الحديثة.

(٣) التزام الأدب وتوقير المعلم وعدم مقاطعته

ومن الآداب التي التزم بها المتعلمون المسلمون مما له علاقة بآداب مجالس العلم، ما يرويه أبو هريرة (رضي الله عنه) بقوله: «إذا جلستم إلى العالم أو العلم فادنوا وليجلس بعضكم خلف بعض. ولا تجلسوا متفرقين كما يجلس أهل الجاهلية». ويُروى عن الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) في هذا الشأن قوله: «من حق العالم عليك إذا أتيتَه أن تسلم عليه خاصة، وعلى القوم عامة، وتجلس قدامه، ولا تُشر بيدك ولا تغمز بعينك، ولا تقل: قال فلان خلاف ذلك، ولا تأخذ بثوبه، ولا تلح عليه في السؤال فإنما هو بمنزلة النخلة المرطبة التي لا يزال يسقط عليك

منها شيء»(٢٩٥). ومن هذه الآداب التي عرفها المسلمون، ما رُوي عن الرسول (ﷺ) أنه كان إذا خرج إلى مسجده ووجد حلقة علم لأحد أصحابه، كان يجلس في أدنى المجلس، حرصًا منه على عدم إزعاج المستمعين، وعدم مقاطعة المتحدث، وفقًا لما أسلفنا بيانه عند حديثنا عن حلقة عبدالله بن رواحة التي كان يعقدها في المسجد النبوي(٢٩٦).

(٤) المساواة بين المتعلمين وتكافؤ الفرص

ومن المبادىء التي أخذ بها الإسلام في التعليم، مبدأ المساواة بين المتعلمين، فقد سبق وأشرنا إلى حديث رسول الله (ﷺ) الذي يقول: «أيما مؤدب ولي ثلاثة صبية من هذه الأمة، فلم يعلمهم بالسوية، فقيرهم مع غنيهم، وغنيهم مع فقيرهم حُشر يوم القيامة مع الخائنين»(٢٩٧). وهكذا أرسى هذا الحديث مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين الدارسين، وهو المبدأ الذي ينادي به التربويون في الوقت الحاضر، ولكن الإسلام أقره منذ أربعة عشر قرنًا، إلا أن هذه المساواة ليست مطلقة من كل قيد، فكما أوضحنا قبل قليل إن الرسول (ﷺ)، كان يدني من مجلسه من كان أكثر علمًا وأسرع فهمًا ويجعله مما يليه، وهذا مبدأ آخر من المبادىء التي ينادي بها المربون الآن، وهو يقضي بتشجيع العناصر الذكية والعناية بها، وإتاحة الفرصة لها للحصول على مزيد من العلم والمعرفة لتتبوأ المكانة اللائقة بها. وجرت العادة أن يعيّن من تبدو عليه سيماء الذكاء وحب التعلم، في وظيفة «معيد»، والجدير بالذكر أن هذه الوظيفة أو واجبات هذه الوظيفة على الأقل، كانت معروفة منذ العهد النبوي ـ كما سنرى إن شاء الله.

(٥) التيسير وعدم التعنيف

ومن مبادىء التعليم الإسلامي، التيسير على المتعلمين، إذ حث الرسول (ﷺ) على ذلك، فقال: «علموا ويسروا ولا تعسروا ثلاثا»(٢٩٨). كما حثهم على التزام الوقار والسكينة، فقال (ﷺ): «تعلموا العلم وتعلموا له السكينة والوقار، وتواضعوا لمن تتعلمون منه، ولا تكونوا جبابرة العلماء». ورُوي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن الرسول (ﷺ) قال: «علموا ولا تعنفوا، فإن المعلم خير من المعنف»(٢٩٩)، ولا يخفى أن هذه الأحاديث قد أنارت السبيل أمام المسلمين في الحياة التعليمية، وشرّعت لهم الآداب التي ينبغي عليهم الأخذ بها، كالتزام السكينة والوقار، وإظهار التواضع لمن نتعلم منه، وتجنب الظهور بمظهر الجبابرة، وعدم العنف والتعنت مع المتعلمين والتيسير عليهم. وهذه لعمري هي جوهر عملية التعليم، وبدونها لا يمكننا إدراك النجاح قط. وبالفعل فقد أدركت النظم التربوية الحديثة جدوى هذه المبادىء، فأخذت بها وحثت المعلمين والمتعلمين على الالتزام بها.

(٦) قول «لا أدري»

وعلاوة على ما تقدم، فهناك مبدأ مهم حرص المسلمون على تطبيقه في عملية التعليم، ذلك هو أن العالم إذا سئل عن شيء لا يعرفه، أجاب بقوله: «لا أدري». وقد ضرب لهم النبي (ﷺ) من نفسه مثلاً، وهو «الأسوة

الحسنة»، إذ يروى أن رجلاً سأله عن أي البقاع خير؟ فكان جوابه (ﷺ): «لا أدري»، وكذلك فعل عندما سأله عن أي البقاع شر؟، بل يقول هذا الحديث إن إجابة جبريل (عليه السلام) كانت كإجابة الرسول (ﷺ) عندما سئل مثل تلك الأسئلة(٣٠٠). وفي هذا المثل - بلا ريب - تأديب للسائل والمسؤول على السواء. ويُروى لابن عباس (رضي الله عنه) قول في هذا المعنى، إذ يقول: «إذا ترك العالم (لا أدري) أُصيبت مقاتله»(٣٠١). ويُروى عن أبي الدرداء (رضي الله عنه) إنه قال: «قول الرجل فيما لا يعلم (لا أعلم) نصف العلم» وهناك قول مماثل للشعبي رواه الدارمي(٣٠٢). كذلك روى الدارمي(٣٠٣) أن عددًا من الصحابة الكرام، بينهم الإمام علي (كرم الله وجهه)، وابن عمر (رضي الله عنه) كانوا يحثون الناس على قول: «لا أعلم». وعلى كل حال فليس غريبًا أن يسود هذا المبدأ بين المسلمين، إذ هو قبل كل شيء تطبيق لقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾(٧٦)، وقوله عزوجل: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾(٨٧). صدق الله العظيم.

(٧) الإعادة والمعيد

كان مبدأ إعادة الدرس وشرحه من قبل شخص آخر غير المدرس، معروفًا عند المسلمين في صدر الإسلام، بل إن المعيد أو على الأقل واجبات وظيفة المعيد، كانت معروفة عندهم منذ العهد النبوي، فكما أسلفنا عند حديثنا عن عبدالله بن رواحة (رضي الله عنه) الذي كان يخلف النبي (ﷺ) بعد قيامه، فيجمع الناس ويذكرهم، ويفقههم فيما قال الرسول (ﷺ)(٣٠٦)، أي يعيد عليهم ما سبق أن ذكره النبي (ﷺ)، ويشرحه لهم. وهذا هو تمامًا ما يفعله المعيد في النظام الجامعي الحديث. والحق أن وظيفة «المعيد» نفسها كانت معروفة بمعناها الحديث لدى المسلمين منذ عهد طويل، وخصوصًا في المدرسة النظامية التي أُسست في بغداد سنة ٤٥٩هـ/١٠٦٦م(٣٠٧)، كما عرفتها المدارس الإسلامية الأخرى، حتى الخاصة منها من أمثال مدرسة بني بلدجى بالموصل التي أُنشئت في أواخر القرن السادس الهجري(٣٠٨).

(٨) المراجعـــة

ومن آداب التعليم التي سار عليها المسلمون المراجعة، وهي أن يراجع الطلبة بعضهم بعضًا، ويفيد بعضهم بعضًا، وذلك أسوة بما كانت تفعله عائشة أم المؤمنين (رضي الله عنها)، إذ يروي الكتاني(٣٠٩) نقلاً عن البخاري (إلا أنني لم أهتد إلى موضعه) أنها كانت لا تسمع شيئًا إلا راجعت فيه حتى تعرفه. ويؤيد هذا المنحى ما رواه أنس ابن مالـك (رضي الله عنـه)، إذ قال: «كنـا قعودًا مع رسول الله (ﷺ)، فعسى أن يكون ستين رجلاً فيحدثنا الحديث، ثم نريد الحاجة فنراجعه ستًا ثم هذا ثم هذا، فنقوم كأنما زُرع في قلوبنا». والجدير بالذكر في هذا الشأن، أن الصحابة (رضي الله عنهم) كانوا يوزعون بين أنفسهم الأدوار، فيكلفون كل واحد منهم بحفظ كلمة واحدة مما يفوه به الرسول (ﷺ) لئلا يفوتهم من كلامه شيء، الأمر الذي عده الكتاني(٣١٠) شيئًا من أصول علم الاختزال.

(٩) مسؤولية الدولة عن التعليم

لقد تناولنا هذه النقطة عند حديثنا عن مسألة استيفاء الأجر على التعليم في الإسلام (في فقرة سابقة)، وقد أرودنا هناك من الأخبار ما يؤيد مسؤولية الدولة الإسلامية عن التعليم، وتخصيص الأموال من بيت مال المسلمين للإنفاق عليه، وضربنا على ذلك الأمثال بما فعله الخليفة عمر بن عبدالعزيز (رحمه الله)، عندما خصص مبالغ معينة لدفع الأجور لمن يتصدى للتعليم. ولذلك فلا داعي لإعادة الكلام عن هذا الموضوع ويكفينا هنا مجرد التنويه.

الخاتمـــة

إن موضـوع هذا البحث واسع ومتشعب، وليس في وسع الباحث أي باحث أن يوفيه حقه في صفحات محدودة. ولكنني حاولت أن ألم به - على قدر الإمكان - ممهدًا السبيل لغيري من الباحثين الذين قد يتصدون للتأليف فيه في المستقبل بإذن الله. وأملي أن يوفّقوا أكثر مني في إيفاء هذا الموضوع حقه، وإبراز الدور الذي كان للإسلام في خلق نهضة علمية وتعليمية أضاءت بنورها ليس العالم الإسلامي وحده، بل وجميع أطراف الأرض التي لامسها نور الإسلام، والدور الذي لعبه المسجد في هذا المضمار. ولقد اعترف المستشرقون الأجانب بهذه الميزة العظيمة التي تميز بها الإسلام. ولذا فقد رأيت من المناسب أن أختم بحثي هذا بعبارة صدّر بها المستشرق البريطاني الراحل آرثر آربري رسالة للدكتوراه عن تاريخ التربية الإسلامية(٣١١) قدمت إلى جامعة كمبرج، إذ قال: «إن للإسلام على الجنس البشري مآثر تدعو إلى الإعجاب، وتستدعي الشكران، ولدينا مؤلفات عدة تصف ما أسهم به المسلمون في ترقية الفنون والآداب والعلوم السياسية. ومن الواضح أن المسلمين ما كانوا يصلون إلى تحقيق هذه الأهداف العلمية الرفيعة، لولا حرصهم البالغ على التعلم والتعليم، ذلك الحرص الذي تميز به الشعب الإسلامي في خلال تاريخه الطويل، فهب رجاله ونساؤه مستجيبين لدعوة الرسول (ﷺ): اطلبوا العلم ولو في الصين(٣١٢)!!»

التعليقـات والإشـارات

(١) البقرة: ١٢٨ .
(٢) الإسراء: ٨٥ .
(٣) طه: ١١٤ .
(٤) يوسُف: ٧٦ .
(٥) آل عمران: ١٩١ .
(٦) الروم: ٨ .

(٧) أنظر : ص١٣ .
(٨) المجادلة: ١١ .
(٩) فاطِر: ٢٨ .
(١٠) آل عمران: ١٨ .
(١١) السيوطي الجامع الصغير، جـ٢، ص٥٨.
(١٢) الصحيح، جـ١، ص٢٦ وجـ٥، ص ص٤٨-٤٩؛ ابن عبدالبر، جامع بيان العلم، جـ١، ص ص٣٤-٣٧.
(١٣) المصدر نفسه، جـ١، ص٢٧.
(١٤) ابن عبدالبر المصدر نفسه، جـ١، ص٣١؛ هذا ويروى ابن عبدربه في العقد الفريد، جـ٢، ص٢٠٩ حديثًا منسوبًا إلى الرسول (ﷺ) جاء فيه: «لمداد جرت به أقلامُ العلماءِ خيرٌ من دماء الشهداء في سبيل الله».
(١٥) وقد رُوي هذا الحديث بصيغ عدة، منها «فضل العالم على العابد كفضلي على أمتي»، و«فضل المؤمن العالم على المؤمن العابد سبعون درجة»، و«فضل هذا العالم كفضلي على أدنى رجل منكم». وهناك حديث آخر يقول: «يبعث الله العالم والعابد فيقال للعابد: ادخل الجنة، ويقال للعالم: اشفع للناس كما أحسنت أدبهم»، (أنظر: لابن عبدالبر، المصدر نفسه جـ١، ص ص٢١، ٢٢؛ وللخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ص١٧؛ وللسيوطي، الجامع الصغير، جـ٢، ص٦٣).
(١٦) السيوطي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١١٩.
(١٧) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص٧.
(١٨) سنن ابن ماجه، جـ٢، ص١٣٩٥؛ وقد زاد الترمذي في صحيحه (جـ٥، ص٥١) قوله: «فهو أحق بها».
(١٩) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص٧.
(٢٠) السيوطي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٥٣.
(٢١) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ص١٥.
(٢٢) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص١٠.
(٢٣) التوبة: ١٢٣ .
(٢٤) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ص١٥؛ وابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص٣١.
(٢٥) الصحيح، (طبعة إستانبول، ١٣٢٩هـ) جـ٤، ص٧١؛ وجامع بيان العلم، جـ١، ص ص١٣-١٤.
(٢٦) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٣٢-٣٣.
(٢٧) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، جـ١٤، ص٣٨٧.
(٢٨) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص١٨.
(٢٩) الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة: الحلبي، د. ت. جـ١، ص٨.
(٣٠) السيوطي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٦٥.

(٣١) الترمذي، المصدر نفسه، جـ٥ ص٥٠؛ وروى ابن ماجة بسنده عن أبي الدرداء قول الرسول (ﷺ): إنه يستغفر للعالم من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في البحر. وروى الدارمي في سننه (جـ١، ص٨٣) عن ابن عباس (رضي الله عنه) قوله: «معلم الخير يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر».

(٣٢) ابن سحنون، آداب المعلمين (تونس، ١٩٧٢م)، ص٧٥.

(٣٣) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص٣٠.

(٣٤) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص١١٢.

(٣٥) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص٢٩.

(٣٦) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص٢٤.

(٣٧) السنن، جـ١، ص٧٥.

(٣٨) المصدر السابق نفسه، ص٩٠.

(٣٩) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، جـ١٠، ص١٦٠.

(٤٠) ابن عبدربه، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٠٩، كذلك اعتبر هذا القول حديثًا لطفي بركات أحمد في مقاله «دور الإسلام في رعاية الكبار»، مجلة الخفجي (العدد ٥ لسنة ١٢ آب ١٩٨٢)، ص٣١، إلا أنه لم يذكر مصدره وسنده. وفيما يتعلق بقول الإمام علي (كرم الله وجهه) الوارد في متن البحث، راجع الغزالي، المصدر نفسه، جـ١، ص٦.

(٤١) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٢.

(٤٢) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص٢٥.

(٤٣) الغزالي، المصدر نفسه، جـ١، ص٩، وابن وهب الوارد ذكره في هذا الخبر، هو عبدالله بن وهب بن مسلم الفهري المصري المتوفى سنة ١٩٧هـ/٨١٣م، من أصحاب الإمام مالك، جمع بين الفقه والحديث. له عدة مصنفات في الحديث، منها الجامع والموطأ، أنظر إبن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، جـ٢، ص٣٦، والذهبي، **تذكرة الحُفّاظ**، حيدر آباد، جـ١، ص٣٠٤.

(٤٤) هو عبدالله بن عبدالحكم بن أعين المتوفى بالقاهرة سنة ٢١٤هـ/٨٢٩م، فقيه مصري، ولد بالإسكندرية في سنة ١٥٠هـ، وكان من أبرز أصحاب مالك بن أنس، انتهت إليه الرئاسة بمصر، وله مصنفات في الفقه وغيره منها سيرة عمر بن عبدالعزيز والقضاة في البنيان والمناسك والأهوال. أنظر: ابن خلكان، المصدر نفسه (طـ. محمد عبدالحميد)، جـ٢، ص٢٣٩؛ والزركلي، **الاعلام**. (الطبعة الجديدة) جـ٤، ص٩٥، وعمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، جـ٦، ص٦٧.

(٤٥) المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٣٨.

(٤٦) ابن سعد، **الطبقات** (لايدن) القسم الثاني، جـ٢، ص١٤.

(٤٧) المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٩٣.

(٤٨) **تاريخ الرسل والملوك**، جـ٤، ص٢٤٠.

(٤٩) ص. المصدر نفسه، ص ص٨٢-٨٣.
(٥٠) لعله عبدالله بن حبيبه بن أبي ثابت الذي أخرج له أبو نعيم، وأخباره معدومة تقريبًا. أنظر: ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٦، ص٢٥٣؛ وابن الأثير، **أسد الغابة**، جـ١٣، ص١٤١.
(٥١) هو دغفل بن حنظلة الذهلي الشيباني المتوفى سنة ٦٥هـ. أنظر: ابن عبدالبر، **الاستيعاب**، جـ١، ص٨٩؛ وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٣٢؛ الزركلي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٤٠. وله ترجمة ضافية في ابن حجر، **تهذيب التهذيب** (حيدر آباد، ١٣٢٥هـ)، جـ٣، ص ص ٢١٠-٢١١.

(٥٢) **النحل**: ١٢٥ .
(٥٣) **البقرة**: ١١١ .
(٥٤) **الأنفال**: ٤٢ .
(٥٥) **يونس**: ٦٨ .
(٥٦) **السيرة**، جـ١، ص ص٥٥٢، ٥٦٤ .
(٥٧) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص٥٥٨.
(٥٨) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص٥٥٤.
(٥٩) **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص ص٩٦١-٩٦٢، الكتاني، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٤٨-٢٤٩.
(٦٠) السيوطي، **الجامع الصغير**، جـ٢، ص٥١.
(٦١) **الموضع السابق نفسه**.
(٦٢) حميد الله، "Educational System in the time of the Prophet", *Islamic Culture* 13 (1939), p. 59.
(٦٣) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ص١١٠.
(٦٤) **التوبة**: ١٢٢.
(٦٥) **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٣؛ الكتاني، **التراتيب الإدارية**، جـ٢، ص٢٣٤.
(٦٦) **صحيح مسلم**، جـ٣، ص١٥.
(٦٧) صحابي من الأنصار كان يكتب في الجاهلية، وكان أحد النقباء، استخلفه النبي (ﷺ) على المدينة في بعض غزواته، وقد استشهد في عام ٨هـ/٦٢٩م في وقعة مؤتة. أنظر: ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٧٩-٨٢؛ ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، جـ٥، ص٢١٢؛ الزركلي، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٨٦.
(٦٨) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٢١.
(٦٩) **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٥؛ ابن عبدالبر، **جامع بيان العلم**، جـ١، ص٩٣.
(٧٠) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣٥-٣٦؛ الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٣٥.
(٧١) السيوطي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥١.
(٧٢) ابن هشام، **السيرة**، جـ٣، ص١٩٣ وما بعدها.

(٧٣) البقرة: ٢٦٩ .
(٧٤) لُقمان: ١٢ .
(٧٥) الأحزاب: ٣٤ .
(٧٦) البقرة: ١٢٩ .
(٧٧) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص١٠١؛ علي الجندي وآخرون، سجع الحمام، ص١٧٣ .
(٧٨) روى هذا القول ابن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٠٨، ونسبه إلى الإمام الشافعي، ويقول ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٩، إن العلم الأول في الإسلام هو علم الأديان، والعلم الثاني هو علم الأبدان، أي الطب
(٧٩) السيوطي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥١ .
(٨٠) رواه الترمذي وأحمد وأبو داود.
(٨١) الكتاني، التراتيب الإدارية، جـ٢، ص٢٤٠ .
(٨٢) وقد عده حديثًا نبويًّا لطفي بركات أحمد، المرجع نفسه، ص٣١، ولكن الكاتب لم يذكر سند هذا الحديث ولا المصدر الذي نقله عنه.
(٨٣) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٣٧ـ٣٨ .
(٨٤) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص ص٥٦ـ٥٨ .
(٨٥) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص ص٦٠ـ٦١ .
(٨٦) الكتاني، المرجع نفسه، جـ٢، ص٢٥٠ .
(٨٧) الموضع السابق نفسه.
(٨٨) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص٧١ .
(٨٩) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص٧٢ .
(٩٠) الموسوعة الإسلامية، مادة «مسجد».
(٩١) حسين مؤنس، المساجد، ص١١ .
(٩٢) الزركشي، إعلام الساجد بأحكام المساجد (القاهرة، ١٣٨٤هـ)، ص ص٤٢٠ـ٤٢٧ .
(٩٣) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٠ .
(٩٤) بلبع، «المسجد في الإسلام»، مجلة الفكر (الكويت)، المجلد ١٠، العدد ٢ (١٩٧٩).
(٩٥) صحيح مسلم، جـ٥، ص٣؛ صحيح البخاري، جـ١، ص١١٩ .
(٩٦) البلاذري، أنساب الأشراف، جـ١، ص٢٠٦، صحيح البخاري، جـ١، ص ص١٢٨ـ١٢٩ .
(٩٧) المصدر نفسه، جـ١، ص٣٧٣ .
(٩٨) السمهودي، وفاء الوفا، جـ١، ص٢٥٠ .
(٩٩) المصدر نفسه، جـ١، ص٤٩٤ .

(١٠٠) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص٤٩٨.
(١٠١) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص٤٩٦؛ السمهودى، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٧٠.
(١٠٢) ابن الأثير، أسد الغابة، جـ١، ص٧١؛ السمهودى، المصدر نفسه، جـ١، ص٣٢٥.
(١٠٣) المصدر نفسه، جـ١، ص٤٣٥.
(١٠٤) المصدر نفسه، جـ٢، ص١٩٨؛ البلاذرى، فتوح البلدان، ص ص١٧-٢١؛ السمهودى، المصدر السابق نفسه، جـ١، ص ص٢٥٠-٢٥١، ٢٦٢، ٣٥٩؛ جـ٢، ص٤١٤.
(١٠٥) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٠.
(١٠٦) ابن هشام، المصدر نفسه (الطبعة الأزهرية)، جـ٤، ص١٣٧.
(١٠٧) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٤٩٦.
(١٠٨) المصدر السابق نفسه، جـ٣، ص٢١٢.
(١٠٩) المصدر السابق نفسه، جـ٤، ص١٢٩.
(١١٠) المصدر السابق نفسه، جـ٤، ص٩٤.
(١١١) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص ص٥٢٢-٥٢٤، ٥٢٨؛ والطبعة الأزهرية، جـ٤، ص١٣٨.
(١١٢) السمهودى، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٣٦٠، ٣٦١.
(١١٣) روى ابن ماجة (جـ١، ص ص٢٤٣-٢٤٤) أربعة أحاديث بهذا المعنى عن كل من عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وجابر بن عبدالله (رضوان الله عليهم أجمعين).
(١١٤) ابن ماجه، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٤٣؛ السيوطي، المصدر نفسه (طبعة بولاق، ١٣٠٦هـ)؛ جـ٢، ص١٥٠.

(١١٥) بلبع، المرجع نفسه، ص٣٠٤.
(١١٦) ابن هشام، المصدر نفسه، (الطبعة الأزهرية)، جـ٣ ص١٤٣؛ الواقدى، المغازى، جـ٢، ص٥٠٦ وما بعدها؛ السمهودى، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٤٢؛ عبدالله خياط، حكم وأحكام من السيرة، ص٩٤.
(١١٧) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٤٦؛ السمهودي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٤٥.
(١١٨) السمهودي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٤٠.
(١١٩) المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٤٩.
(١٢٠) ابن ماجة، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٤٨؛ السمهودى، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٥٣.
(١٢١) المصدر نفسه (طبعة مصر، ١٣١٣هـ)، جـ١، ص١١٤؛ السمهودى، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٥٧.
(١٢٢) المصدر نفسه، جـ١، ص١١٤.
(١٢٣) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص١٢٣.

(١٢٤) السمهودى، المصدر نفسه، جـ٢، ص٦٦٥.
(١٢٥) المصدر نفسه، جـ١، ص١٢٠ وجـ٥، ص٢٣.
(١٢٦) المصدر السابق نفسه، جـ٥، ص٣٠.
(١٢٧) سنن الدارمي، جـ١، ص ص٢٦٥-٢٦٦.
(١٢٨) المساجد، ص٢٦.
(١٢٩) المصدر نفسه، جـ١، ص٢٤٧.
(١٣٠) السمهودى، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٩٧.
(١٣١) العمدة، جـ١، ص ص٩-١٠؛ وقد روى ابن رشيق خبراً في هذا الشأن مفاده أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) مَرَّ بحسّان وهو ينشد الشعر في مدح الرسول (ﷺ)، فقال: أرغاءٌ كرغاء البكر؟! فقال حسان: دعني عنك ياعمر! فوالله إنك لتعلم لقد كنتُ أنشد في هذا المسجد من هو خير منك! فما يغير عليَّ ذلك؟! فقال عمر: صدقت.
(١٣٢) صحيح البخاري، جـ٣، ص١٢٣؛ السمهودى، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٩٩.
(١٣٣) ابن هشام، المصدر نفسه، (الطبعة الأزهرية، ١٩٧٤م)، جـ٤، ص ص١٠٩، ١١٨؛ مجلة عالم الكتب، (رجب ١٤٠١)، ص٨٠.
(١٣٤) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ٢، ص٦٤.
(١٣٥) ابن هشام، المصدر نفسه، (الطبعة الأزهرية)، جـ٤، ص ص١٥٣-١٧٧؛ ابن كثير، البداية والنهاية، (طبعة مصر، ١٩٣٢)، جـ٥، ص ص٤٠-٩٦، بالنسبة للوفود التي قدمت إلى المدينة في عامي ٩ و١٠ للهجرة.
(١٣٦) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٧٤.
(١٣٧) المصدر السابق نفسه، جـ٤، ص١٥٣.
(١٣٨) المصدر السابق نفسه، جـ٤، ص١٦٣؛ عبدالله خياط، المرجع نفسه، ص٢٢٠.
(١٣٩) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٦٨؛ عبدالله خياط، المرجع نفسه، ص٢٣٥.
(١٤٠) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٧٢.
(١٤١) عبدالله خياط، المرجع نفسه، ص١٤٩.
(١٤٢) ابن هشام، المصدر نفسه (الطبعة الأزهرية)، جـ٤، ص١٣٧؛ عبدالله خياط، المرجع نفسه، ص ص١٩٨، ٢٠٢.
(١٤٣) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٥٢٨-٥٢٩.
(١٤٤) عبدالله خياط، المرجع نفسه، ص ص١٨٧، ١٨٩.
(١٤٥) ابن هشام، المصدر نفسه (الطبعة الأزهرية)، جـ٤، ص ص٢٠٤، ٢٠٥.

(١٤٦) المصدر السابق نفسه (طبعة القاهرة، ١٣٧٥هـ)، جـ٢، ص٥٦٢؛ عبدالله خياط، المرجع نفسه، ص٢١٢.

(١٤٧) ابن هشام، المصدر نفسه (الطبعة الأزهرية)، جـ٣، ص ص٤٦، ١٢١.

(١٤٨) المصدر السابق نفسه، جـ٤، ص٢١٩؛ البخاري، المصدر نفسه، جـ١، ص١٢٦.

(١٤٩) ابن هشام، المصدر نفسه (الطبعة الأزهرية) جـ٤، ص ص٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٨.

(١٥٠) أنظر حديث السقيفة وخبر البيعة في مسند الإمام أحمد (طبعة بولاق)، جـ١، ص٥٥، إذ روي أن أناسًا تحدثوا في أمر بيعة السقيفة خلال الحجة الأخيرة التي حجها عمر بن الخطاب، وقد أراد عمر أن يتحدث إلى الناس في الموضوع، ولكنه آثر - بناءً على نصيحة بعض الصحابة - إرجاء ذلك الحديث، حتى إذا عاد إلى المدينة لم يجد خيرًا من المسجد النبوي، لكي يشرح فيه ظروف بيعة أبي بكر في السقيفة وملابساتها، مما هو مسطور في كتب التاريخ.

(١٥١) ابن الأثير، أسد الغابة، جـ٢، ص٢١٥؛ مجلة الفيصل، العدد ٥٦ (كانون أول، ١٩٨١)، ص٥٢.

(١٥٢) ابن هشام، المصدر نفسه (الطبعة الأزهرية) جـ٣، ص١٤٥؛ ابن سعد، الطبقات، جـ٨، ص٢٩١.

(١٥٣) صحيح البخاري، جـ١، ص١٢٥.

(١٥٤) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص١٢٤، وابن هشام، المصدر السابق نفسه، جـ٤، ص١٦٨.

(١٥٥) ابن هشام، المصدر السابق نفسه، جـ٣، ص٤٢.

(١٥٦) صحيح البخاري (طبعة مصر، ١٣١٣هـ)، جـ١، ص١٢٤.

(١٥٧) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص١١٥.

(١٥٨) ابن ماجة، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٤٧.

(١٥٩) الطبرى، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٣٧٥-٣٧٧.

(١٦٠) المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٢٨-١٢٩.

(١٦١) أنظر التعليق ٩٦ من هذا البحث.

(١٦٢) ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٤، ص٥٤.

(١٦٣) ابن عبدالبر، الاستيعاب، جـ١، ص٣٩٣.

(١٦٤) يوسف القاضي، مناهج البحوث، ص١٤.

(١٦٥) سنن أبي داود، جـ١، ص٢٨٥؛ وسنن الدارمي، جـ١، ص٨٣؛ ابن ماجة، المصدر نفسه، جـ١، ص٨١.

(١٦٦) ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٢، ص٢٠٩.

(١٦٧) ابن ماجه، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٤٤٣.

(١٦٨) صحيح مسلم (طبعة استانبول)، جـ٨، ص٧١؛ ابن ماجة، المصدر نفسه، جـ١، ص٨٢؛ والدارمي، المصدر نفسه، جـ١، ص٨٥.

(١٦٩) ابن ماجة، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٨٣؛ السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٢٥.
(١٧٠) الشوكاني، **نيل الأوطار**، جـ٢، ص١٥٧.
(١٧١) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص١٣٠-١٣٢.
(١٧٢) حميد الله، **المرجع نفسه**، ص٥٥.
(١٧٣) الدارمي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٨٤؛ ابن ماجة، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٨٣؛ ابن عبدالبر، **جامع بيان العلم**، جـ١، ص٥٠؛ الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٢٠.
(١٧٤) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ص٢٨٤.
(١٧٥) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٨٣.
(١٧٦) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ١، ص٤٨.
(١٧٧) **المسند**، جـ٣، ص١٣٧.
(١٧٨) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٢٨؛ خير الدين وانلي، **المسجد في الإسلام**، ص١٧٤.
(١٧٩) هو جابر بن عبدالله الأنصاري المتوفى سنة ٧٨هـ/٦٩٧م، وقد روى له البخاري ومسلم وغيرهما أربعين وخمسمائة وألف حديث، وله مسند توجد نسخة منه في خزانة الرباط. أنظر: الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، جـ١، ص٤٣؛ ابن حجر، **الإصابة**، جـ١، ص٤٣٤؛ ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، جـ٢، ص٤٢؛ الكتاني، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٢٠؛ الزركلي، **الإعلام** (الطبعة الجديدة)، جـ٢، ص١٠٤.
(١٨٠) **وفيات الأعيان** (طبعة محمد عبدالحميد)، جـ٢، ص٥١. وربيعة هذا هو ربيعة بن فروخ التيمي المتوفى سنة ١٣٦هـ/٧٥٣م أحد الأئمة المجتهدين، وكان صاحب الفتوى في المدينة، وبه تفقه الإمام مالك. أنظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، جـ٨، ص٤٢٠؛ ابن خلكان، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥٠؛ الذهبي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٥٧؛ ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، جـ٣، ص٢٥٨.
(١٨١) ابن عبد ربه، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٣٣. وكان نافع من أئمة التابعين في المدينة، وقد أرسله عمر بن عبدالعزيز إلى مصر ليعلم أهلها السنن. أنظر: ابن خلكان، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ص٤-٥؛ الزركلي، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص٥.
(١٨٢) ياقوت، **معجم الأدباء**، جـ٦، ص ص٤٠٠-٤٠١.
(١٨٣) أحمد فكري، **مساجد القاهرة ومدارسها**، جـ٢، ص١٤٣.
(١٨٤) أحمد شلبي، **تاريخ التربية الإسلامية**، ص ص٢٨-٢٩.
(١٨٥) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٩٣.
(١٨٦) رسالة آداب المعلمين، تحقيق الأهواني في كتابه، **التربية في الإسلام**، ص٣٥٥.
(١٨٧) آداب المعلمين، (طبعة تونس)، ص٨٣.
(١٨٨) **أخبار مكة** (لايبزغ)، ص٢٥٦.
(١٨٩) ابن سعد، **الطبقات**، ق٢، جـ٢، ص١١٩؛ البسوي، **كتاب المعرفة والتاريخ**، جـ١، ص٤٩٣.. وما

بعدها؛ ابن الأثير، **أسد الغابة**، جـ٣، ص١٩٢؛ ابن حجر، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٢٧٦؛ الفاسي، **العقد الثمين**، جـ٥، ص ص١٩٠-١٩٣.

(١٩٠) الفاسي، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص١٩١.

(١٩١) ابن سعد، **المصدر نفسه**، ق٢، جـ٢، ص٢٢؛ البسوي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٥١٢، ٥٢٠؛ وابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ٨، ص٣٠١.

(١٩٢) **الإتقان**، جـ١، ص ص١١٩-١٣٣؛ جـ٢، ص ص١٨٧-١٨٩.

(١٩٣) مجلة الحصاد الكويتية، العدد الأول (تموز ١٩٨١)، ص٥٨.

(١٩٤) ابن سعد، المصدر نفسه، ق٢، جـ٢، ص١٢١.

(١٩٥) **الإتقان**، جـ١، ص١١٩.

(١٩٦) ابن رشيق، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٠.

(١٩٧) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ص٨٥.

(١٩٨) **طبقات الشافعية**، (القاهرة: طبعة الحلبي، ١٩٦٤)، جـ٢، ص١٥٦.

(١٩٩) **الفهرست**، ص ص٥١، ٥٧.

(٢٠٠) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٤٦.

(٢٠١) **المصدر نفسه**، ق٢، جـ٢، ص١٢١.

(٢٠٢) عبدالله فياض، **تاريخ التربية عند الإمامية**، ص ص٢٠٩-٢١٠.

(٢٠٣) الخوانساري، **روضات الجنات**، جـ٤، ص٣٩.

(٢٠٤) من موالي آل الزبير، كان عالمًا بالسيرة، ويعد من ثقات رجال الحديث بالمدينة، له كتاب المغازي وقد أثنى الإمام أحمد على هذا الكتاب. وكانت لموسى هذا حلقة في المسجد النبوي. توفي سنة ١٤١هـ/٧٥٨. أنظر: الذهبي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٤٨؛ ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، جـ١٠، ص ص٣٦٠-٣٦٢؛ الزركلي، **المصدر نفسه** (الطبعة الجديدة)، جـ٧، ص٣٢٥.

(٢٠٥) هو كريب بن أبي مسلم الهاشمي بالولاء، روى عن مولاه ابن عباس، وكان ثقة. توفي بالمدينة سنة ٩٨هـ/٧١٦م. أنظر: ابن حجر، المصدر نفسه، جـ٨، ص٤٣٣.

(٢٠٦) ابن حجر، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص٤٣٣.

(٢٠٧) الأزرقي، **المصدر نفسه**، ص ص٢٩٩، ٣٣٤.

(٢٠٨) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٢١.

(٢٠٩) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٣٠.

(٢١٠) كان عطاء هذا عبدًا أسود، نشأ بمكة وتوفي بها. أنظر: أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني**، جـ١، ص٢٥٧؛ ابن خلكان، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٢٣؛ الذهبي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٩٨؛ ابن حجر، **المصدر نفسه**، جـ٧، ص١٩٩.

(٢١١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، جـ٢، ص٦٤؛ ياقوت، معجم الأدباء، جـ٦، ص ص٣٦٧ـ٣٩٨؛ غنيمة، الجامعات الإسلامية، ص٣٥.

(٢١٢) هو مكحول بن أبي مسلم الهذلي بالولاء ويسمى الشامي لإقامته بدمشق. تفقه وطلب الحديث، وكان أبصر أهل زمنه بالفتيا توفي سنة ١١٢هـ/٧٣٠م، أنظر: ابن خلكان، المصدر نفسه، جـ٤، ص٣٦٨؛ الذهبي، المصدر نفسه، جـ١، ص١٠٧؛ ابن حجر، المصدر نفسه، جـ١٠، ص ص٢٨٩ـ٢٩٢؛ السيوطي، حسن المحاضرة، جـ١، ص٣٩٧.

(٢١٣) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ٢، ص٦؛ وغنيمة، المرجع نفسه، ص٣٤.

(٢١٤) مساجد القاهرة، جـ٢، ص١٤٣ نقلاً عن إحياء علوم الدين (المطبعة الميمنية، ١٨٩٥م/١٣١٢هـ)، جـ١، ص٧.

(٢١٥) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٣١ـ٣٢.

(٢١٦) غنيمة، المرجع نفسه، ص ص٦٧ـ٦٨.

(٢١٧) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٧، ص٨٨.

(٢١٨) وسيرين هذا هو والد المحدث المشهور محمد بن سيرين المتوفى سنة ١١٠هـ/٧٢٨م. أنظر ابن خلكان، المصدر نفسه، جـ٣، ص٣٢١؛ الذهبي، المصدر نفسه، جـ١، ص٧٧.

(٢١٩) حميد الله، المرجع نفسه، ص٥٦؛ الكتاني، المرجع نفسه، جـ١، ص ص١٢٥، ١٢٩، ١٧٧.

(٢٢٠) البقرة: ٢٨٢.

(٢٢١) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، جـ٢، ص١١٣.

(٢٢٢) أحد بني أمية ومن المشاركين في كتابة المصحف في عهد عثمان بن عفان (رضي الله عنه) وقد اعتزل واقعتي الجمل وصفين، وتوفي سنة ٥٩هـ/٦٧٩م. أنظر: ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص١١؛ وبدران، تهذيب تاريخ ابن عساكر، جـ٦، ص١٣١؛ الزركلي، المصدر نفسه (الطبعة الجديدة)، جـ٣، ص٩٦.

(٢٢٣) الكتاني، المرجع نفسه، جـ١، ص٥٦.

(٢٢٤) بدران، المصدر نفسه، جـ٧، ص٢٠٦؛ السيوطي، المصدر نفسه، جـ١، ص٢١١؛ الزركلي، المصدر نفسه، (الطبعة الجديدة)؛ جـ٣، ص٢٥٨، لطيفة البسام، الحركة العلمية في الحجاز منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية (رسالة ماجستير لم تنشر)، ص١٤٧.

(٢٢٥) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٩٧، بدران، المصدر نفسه، جـ٧، ص١٥٧؛ الزركلي، المصدر نفسه (الطبعة الجديدة)، جـ٣، ص٢٥٢.

(٢٢٦) بدران، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٢٤؛ ابن حجر، الإصابة، جـ١، ص١٥، الزركلي، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٧.

(٢٢٧) بدران، المصدر نفسه، جـ١٢، ص٢٦٢؛ ابن الأثير، أسد الغابة، جـ٥، ص٣١٥؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٣٠٨.

(٢٢٨) ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ١، ص٣٤٢.
(٢٢٩) الكتاني، المرجع نفسه، جـ٢، ص٣٣٥.
(٢٣٠) الكتاني، المرجع السابق نفسه، جـ٢، ص٢٢٧.
(٢٣١) هو معبد بن كعب الأنصاري، أحد رواة الحديث. أنظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، جـ١٠، ص٢٢٤.
(٢٣٢) الكتاني، المرجع نفسه، جـ٢، ص٢٢٩.
(٢٣٣) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص٢١١؛ ابن خلكان، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٢٧.
(٢٣٤) ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ١٢، ص٢٢١؛ ابن حجر، المصدر نفسه، جـ٣، ص٣٩٩؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٧.
(٢٣٥) ابن سعد، المصدر نفسه، ق٢، جـ٢، ص١٢٥؛ ابن خلكان، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٣٤.
(٢٣٦) سعيد بن جبير تابعي من أهل الكوفة توفي سنة ٩٥هـ/٧١٤م. أنظر: ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٦، ص١٧٨؛ الطبرى، المصدر نفسه، جـ٦، ص٤٨٧ وما بعدها؛ ابن خلكان، المصدر نفسه، جـ٢، ص١١٢.
(٢٣٧) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص٨٨؛ ابن خلكان، المصدر نفسه، جـ٢، ص١١٧؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٠٢.
(٢٣٨) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص١٤٠.
(٢٣٩) ابن حجر، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٣٧.
(٢٤٠) سنن الدارمي، جـ١، ص٧٣.
(٢٤١) هو عبدالله صالح الرسني الذي لم أعثر على كتابه في مكتباتنا.
(٢٤٢) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص ص٢٤٥-٢٤٦؛ الطبرى، المصدر نفسه، جـ٦، ص ص٤٢٧-٤٢٨.
(٢٤٣) ابن سعد، المصدر نفسه، ق٢، جـ٢، ص١٢٢.
(٢٤٤) المصدر السابق نفسه، جـ٨، ص٢٩٦.
(٢٤٥) المصدر السابق نفسه، جـ٥، ص ص١٦-١٧.
(٢٤٦) المصدر السابق نفسه، جـ٨، ص ص١-٧.
(٢٤٧) البلاذرى، فتوح البلدان، ص٤٥٨.
(٢٤٨) صحابية من بني أمية توفيت سنة ٣٣هـ/٦٥٣م. أنظر: البلاذرى، المصدر السابق نفسه، ص٤٥٨؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٥، ص٦١٤؛ ابن حجر، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٧٧؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ٥، ص٢٣١.
(٢٤٩) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٨، ص٤٥؛ ابن الأثير، المصدر السابق نفسه، جـ٥، ص٥٠٤؛ الكتاني،

المرجع نفسه، جـ١، ص٥٣.

(٢٥٠) سيدة من بني النجار توفيت سنة ٩٨هـ/٧١٦م. أنظر ابن سعد، المصدر نفسه، جـ ٨، ص٢٥٣؛ ابن حجر، المصدر نفسه، جـ١٢، ص٤٣٨؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ٥، ص٢٢٨.

(٢٥١) توفيت أسماء في سنة ٣٠هـ/٦٥٠م. أنظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٥، ص٣٩٨؛ وابن حجر، المصدر نفسه، جـ١٢، ص٣٩٩؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ١، ص٣٠٦.

(٢٥٢) توفيت أم الدرداء في سنة ٣٠هـ/٦٥٠م. أنظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٥، ص٤٤٨؛ ابن حجر، المصدر نفسه، جـ١٢، ص٤٦٥؛ الكتاني، المرجع نفسه، جـ٢، ص٢٢٢.

(٢٥٣) البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٢١.

(٢٥٤) سنن أبي داود، جـ٢، ص٢٣٧.

(٢٥٥) أنظر التعليق رقم ٢٥٣.

(٢٥٦) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ص٣٠٦.

(٢٥٧) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٠٧.

(٢٥٨) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ١، ص٤٣٤.

(٢٥٩) صحابي استشهد في وقعة أحد سنة ٣هـ/٦٢٥م. أنظر ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٨١؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٤، ص٣٦٨؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ٧، ص٣٤٨.

(٢٦٠) ابن عبدالبر، الاستيعاب، جـ١، ص٣٤٧؛ السيوطي، حسن المحاضرة، جـ٢، ص١٤٢.

(٢٦١) صحابي اختلف في اسمه، إذ يسمى أيضا «عمرو» وهو ابن قيس بن زائدة، توفي سنة ٢٣هـ/٦٤٣م. أنظر: ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٥٠؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٤، ص٣٦٩.

(٢٦٢) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص١٧٨، ص١٩٣.

(٢٦٣) ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٠٦.

(٢٦٤) الكتاني، المرجع نفسه، جـ٢، ص٢٢٢.

(٢٦٥) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٢٢٣.

(٢٦٦) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص ص٢٤٤-٢٤٧.

(٢٦٧) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٢٤٣.

(٢٦٨) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ص١٣٥.

(٢٦٩) الكتاني، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٤٢.

(٢٧٠) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٧٦-٧٨.

(٢٧١) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٢١.

(٢٧٢) ابن رشيق، المصدر نفسه، جـ١، ص١٠.

(٢٧٣) مراتب النحويين، ص٢٣.

(٢٧٤) ابن عبدالبر، **الاستيعاب**، جـ١، ص١٩٤؛ الترمذي، **الجامع الصحيح**، جـ٥، ص ص٦٧-٦٨؛ الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ١، ص ص٢٠٢-٢٠٣.

(٢٧٥) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٨؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٣٣؛ الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٤٧.

(٢٧٦) طاش كبرى زادة، **مفتاح السعادة**، جـ١، ص٧٤.

(٢٧٧) أحمد بن حنبل، **المسند**، جـ٢، ص٣٧٤.

(٢٧٨) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٣٠.

(٢٧٩) شاعر طائي توفي سنة ٦٢هـ/٦٨٢م، وقد سماه البعض باسم «المنذر بن حرملة». أنظر: بدران، **تهذيب تاريخ ابن عساكر**، جـ٤، ص١٠٨؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٠٧؛ الزركلي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٧٤؛ جـ٧، ص٢٩٣.

(٢٨٠) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص١٧٩.

(٢٨١) له ترجمة في ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ص١٣٢-١٣٥؛ ابن خلكان، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤١٨، الزركلي، **المرجع نفسه**، جـ٤، ص٢٢٦.

(٢٨٢) ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ٣٦٣؛ ابن حجر، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٤٨.

(٢٨٣) ابن حجر، **الإصابة**، جـ٢، ص ص٤٦-٤٧.

(٢٨٤) هو شرحبيل بن سعد العدني المتوفى سنة ١٢٣هـ/٧٤٠م، كان راويًا للحديث وعالمًا بالمغازي. أنظر: ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، جـ٤، ص٣٢٠؛ الزركلي، **المرجع نفسه**، جـ٣، ص١٥٩.

(٢٨٥) هو تميم بن أوس المتوفى سنة ٤٠هـ/٦٦٠م. أنظر: بدران، **تهذيب تاريخ ابن عساكر**، جـ٣، ص٣٤٤؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢١٥؛ ابن حجر، **الإصابة**، جـ١، ص٣٦٧؛ أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ص١٥٨.

(٢٨٦) المقريزى، **الخطط**، جـ٢، ص ص٢٥٣-٢٥٤؛ أحمد أمين، **المرجع نفسه**، ص١٦٠.

(٢٨٧) أحمد أمين، **المرجع نفسه**، ص١٥٩.

(٢٨٨) الجاحظ، **البيان والتبيين**، جـ١، ص ص٢٣٤-٢٣٥.

(٢٨٩) السيوطي، **الجامع الصغير**، جـ٢، ص٥١.

(٢٩٠) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ١، ص ص٤٩-٥٠.

(٢٩١) مسلم، **المصدر نفسه** (طـ سنة ١٩٢٩م)، جـ١، ص١٥٧.

(٢٩٢) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص ص١٥٩-١٦٠.

(٢٩٣) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢١٧.

(٢٩٤) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ص٢٨٣.

(٢٩٥) ابن عبدالبر، **جامع بيان العلم**، جـ١، ص١٤٦؛ ابن عبدربه، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٢٤.

(٢٩٦) أنظر التعليق ٦٧ من هذا البحث.

(٢٩٧) أنظر التعليق ١٨٦ من هذا البحث.

(٢٩٨) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٢٥؛ السيوطي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥١.

(٢٩٩) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٢٨؛ السيوطي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥١. وقد ورد الحديث لدى ابن عبدالبر على الوجه الآتي «علِّموا ولا تعنِّتوا، فإن المتعلِّم خير من المعنِّت».

(٣٠٠) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٤٩-٥٠.

(٣٠١) **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص٥٤.

(٣٠٢) الدارمي، **السنن**، جـ١، ص٥٧.

(٣٠٣) **المصدر السابق نفسه**، جـ١ ص٥٨.

(٣٠٤) **يوسف**: ٧٦.

(٣٠٥) **الإسراء**: ٨٧.

(٣٠٦) الدارمي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٥٦-٥٨.

(٣٠٧) فيما يتعلق بهذه المدرسة أنظر: ابن الجوزى، **المنتظم**، جـ٨، ص ص٢٣٨، ٢٤٦؛ ابن الصابوني، **تكملة الإكمال**، ص ص٥٤، ٣٥٢؛ **رحلة ابن جبير**، ص ص٢٢٠، ٢٣١؛ كذلك ذكرها ياقوت في **معجم البلدان** أكثر من مرة.

(٣٠٨) ابن المستوفي، **تاريخ إربل**، القسم الأول، ص٢٣٧.

(٣٠٩) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٣٧.

(٣١٠) **المرجع السابق نفسه**، جـ٢، ص ص٢٣٦-٢٣٧.

(٣١١) أحمد شلبي، **تاريخ التربية الإسلامية**، (صفحة التصدير).

(٣١٢) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٧، وفيه ورد هذا الحديث على الوجه الآتي «اطلبوا العلم ولو في الصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم».

المصـــــادر والمراجـــــع

القرآن الكريم

ابن الأثير، علي بن محمد (ت ٦٣٠هـ).
أسد الغابة في معرفة الصحابة (القاهرة: طبعة بولاق، ١٢٨٥هـ).

أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ).
المسند (القاهرة: طبعة بولاق، ١٣١٣هـ).

الأزرقي، محمد بن عبدالله (ت ٢٢٢هـ).
كتاب أخبار مكة، (لا يبزغ، ١٨٥٨م).

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ).
الأغاني (القاهرة: طبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧م).

أمين، أحمد.
فجر الإسلام (القاهرة، ١٩٥٠م).

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ).
الجامع الصحيح (القاهرة، ١٣١٣هـ).

البسام، لطيفة
الحركة العلمية في الحجاز منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية (جامعة الملك سعود، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م. رسالة ماجستير لم تنشر).

البسوى، يعقوب بن سفيان (ت ٢٧٧هـ)
كتاب المعرفة والتاريخ (بغداد، ١٩٧٤م).

البلاذرى، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ)!
فتوح البلدان (تحقيق رضوان محمد رضوان. القاهرة، ١٩٣٢م).

أنساب الأشراف، جـ١ (تحقيق محمد حميد الله، القاهرة، ١٩٥٩م).

بلبع، محمد توفيق.
«المسجد في الإسلام»، **عالم الفكر** ١٠ (٢)، تموز ـ أيلول (الكويت، ١٩٧٩م).

الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ).
الجامع الصحيح (تحقيق إبراهيم عوض، بيروت).

الجاحظ، عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ).
البيان والتبيين.

ابن جبير، محمد بن أحمد الكناني (ت ٦١٤هـ).
رحلة ابن جبير (تحقيق رايت. لايدن، ١٨٥٢م).

الجندي، على وآخرون.
سجع الحمام في حِكَم الإمام علي (القاهرة، ١٩٦٨م).

ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ).
المنتظم (حيدرآباد، ١٣٥٧-١٣٥٨هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ).
الإصابة (تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، ١٩٧٠م).

تهذيب التهذيب (حيدرآباد، ١٣٢٥هـ).

الحصاد (مجلة تصدرها كلية الآداب بجامعة الكويت. العدد الأول من السنة الأولى، تموز ١٩٨١م.

حميدالله، محمد.
"Educational System in the time of the Prophet", *Islamic Culture* 13 (1939).

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ).
تاريخ بغداد (القاهرة ١٩٣١م).

الفقيه والمتفقه (القاهرة، ١٩٧٧م).

ابن خلكان، أحمد بن محمد الإربلي (ت ٦٨١هـ).
وفيات الأعيان (تحقيق إحسان عباس. بيروت، ١٩٦٨م).

الخوانساري، محمد باقر الموسوى (ت ١٣٠٧هـ).
روضات الجنّات (طهران، ١٣٩١).

خياط، عبدالله.
حكم وأحكام من السيرة النبوية (الرياض، ١٤٠١هـ).

الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن (ت ٢٥٥هـ).
السنن (القاهرة، ١٩٦٨م).

أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي (ت ٢٧٥هـ).
السنن (القاهرة: طبعة الحلبي، ١٩٥٢م).

الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ).
تذكرة الحفاظ (بيروت، ١٩٥٦م).

ابن رشيق، الحسن بن رشيق القيرواني (ت ٤٦٣هـ).
العمدة (القاهرة، ١٩٠٧م).

الزركشي، محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ).
إعلام الساجد بأحكام المساجد (القاهرة، ١٣٨٤هـ).

الزركلي، خير الدين.
الأعلام (الطبعة الرابعة، ١٩٧٩م).

علي (ت ٧٧١هـ).

السبكي، عبدالوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ).
طبقات الشافعية (القاهرة: طبعة الحلبي، ١٩٦٤م).

ابن سحنون، محمد (ت ٢٥٦هـ).
آداب المعلمين، تونس.
رسالة آداب المعلمين (تحقيق الأهواني).

ابن سعد، محمد بن سعد الزهرى (ت ٢٣٠هـ).
الطبقات، (لايدن، ١٣٢١هـ).

السمهودى، علي بن عبدالله (ت ٩١١هـ).
وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى (القاهرة، ١٩٥١م).

السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ).
الإتقان في علوم القرآن (القاهرة: ط بولاق، ١٩٢٥م).

الجامع الصغير (القاهرة، ١٣٠٦هـ).

حسن المحاضرة (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة، ١٩٦٧م).

الشعراني، عبدالوهاب بن أحمد الأنصاري (ت ٩٧٣هـ).
الطبقات الكبرى (القاهرة، ١٣٠٥هـ).

شلبي، أحمد.
تاريخ التربية الإسلامية (بيروت، ١٩٥٤م).

الشوكاني، محمد بن على (ت ١٢٥٠هـ).
نيل الأوطار (القاهرة، ١٣٥٧هـ).

ابن الصابوني، محمد بن علي (ت ٦٨٠هـ).
تكملة الإكمال (تحقيق مصطفى جواد. بغداد، ١٩٥٧م).

طاش كبرى زادة، محمد بن أحمد (ت ٩٦٨هـ).
مفتاح السعادة (حيدر آباد، ١٣٢٨هـ).

الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ).
تاريخ الرسل والملوك (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣م).

أبو الطيب اللغوي، عبدالواحد بن علي.
مراتب النحويين (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة، ١٩٧٤م).

عالم الكتب (مجلة فصلية، الرياض)، العدد الأول من المجلد. الثاني، (رجب، ١٤٠١هـ).

ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالبر القرطبي (ت ٤٦٣هـ).
الاستيعاب (حيدرآباد، ١٣١٨هـ).

جامع بيان العلم (المدينة المنورة).

ابن عبدربه، أحمد بن محمد الأندلسي (ت ٣٢٨هـ).
العقد الفريد (القاهرة: طبعة لجنة التأليف، ١٩٤٠م).

ابن عساكر، علي بن الحسن الدمشقي (ت ٥٧١هـ).
تهذيب تاريخ دمشق (لعبد القادر بدران، دمشق، ١٣٣٢هـ).

العقاد، عباس محمود.
الفلسفة القرآنية (القاهرة، ١٩٤٧م).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ).
إحياء علوم الدين (القاهرة: طبعة الحلبي، ١٣٤٦هـ).

غنيمة، عبدالرحيم.
الجامعات الإسلامية الكبرى (تطوان، ١٩٥٣م).

الفاسي، محمد بن أحمد المكي (ت ٨٣٢هـ).
العقد الثمين (القاهرة، ١٩٦٦م).

فكري، أحمد.
مساجد القاهرة ومدارسها (القاهرة، ١٩٦٩م.)

فلوغل (Fluegel)، غوستاف.
نجوم الفرقان في أطراف القرآن (لا يبزغ، ١٨٤٢م).

فياض، عبدالله.
تاريخ التربية عند الإمامية (بغداد، ١٩٧٢م).

الفيصل (مجلة شهرية تصدر في الرياض) العدد ٥٦ (كانون أول ١٩٨١م).

القاضي، يوسف.
مناهج البحوث وكتابتها (الرياض، ١٣٩٩هـ).

القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ت ٦٨٢هـ).
آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت: طبعة دار صادر).

الكتاني، عبدالحي.
التراتيب الإدارية (بيروت).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي (ت ٧٧٤هـ).
البداية والنهاية (القاهرة، ١٩٣٢م).

كحالة، عمر رضا.
معجم المؤلفين (دمشق، ١٩٥٧م).

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ).
السنن (القاهرة: طبعة الحلبي، ١٩٥٢م).

ابن المستوفي، المبارك بن أحمد الإربلي (ت ٦٣٧هـ).
تاريخ إربل (تحقيق سامي الصقار. بغداد، ١٩٨٠م).

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ).
الصحيح (طبعة استانبول، ١٣٣٢هـ).

الصحيح بشرح النووي (القاهرة: ١٩٢٨م).

ى، أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ).

المقريزى، أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ).
الخطط (القاهرة: طبعة بولاق، ١٢٧٠هـ).

مؤنس، حسين.
المساجد (سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨١م).

الموسوعة الإسلامية (مادة «مسجد»).

ابن النديم، محمد بن إسحق (ت ٣٨٥هـ).
الفهرست (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٣٤٨هـ).

ابن هشام، عبدالملك بن هشام (ت ٢١٨هـ).
السيرة (تحقيق مصطفى السقا وآخرين، القاهرة، ١٩٣٦م).

الواقدى، محمد بن عمر (ت ٢٠٧هـ).
كتاب المغازى (تحقيق مارسدن جونز، أكسفورد، ١٩٦٦م).

وانلي، خير الدين.
المسجد في الإسلام، (١٩٧١م).

ياقوت، ياقوت بن عبدالله الحموي (ت ٦٢٦هـ).
معجم الأدباء (تحقيق مرغوليوث، القاهرة، ١٣١٣هـ).

معجم البلدان (تحقيق فستنفلد، لايبزغ، ١٨٦٦م).

اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن واضح (ت ٢٩٢هـ).
تاريخ اليعقوبي (النجف، ١٣٥٨م).



تأثير لغات الشعوب القديمة في لغة كتب السيرة

أحمـد هـبّـو

لم يعرف العرب قديمًا كتابة التاريخ كما عرفته قبلهم بعض الشعوب الأخرى، ولم يولوه عنايتهم التي خَصوا بها رواية أشعارهم، حتى جاء الإسلام وجاءت معه العلوم المختلفة ذات الصلة الوثيقة به، مثل الحديث والتفسير. فوجد المسلمون حاجة إلى تثبيت الحوادث التي رافقت فجر الدعوة الإسلامية وانتشارها، لما في ذلك من أهمية في حفظ تلك المعلومات التي تساعد على فهم الدين الحنيف، واستيعاب تعاليمه والاعتبار بما جرى، ولاهتمام المسلمين بسيرة الرسول العظيم (ﷺ) وتعلقهم بها، فهو القدوة المثلى، وكذلك لاهتمام رجال الحكم والعلماء الشديد بأقواله وأفعاله، للاهتداء بها او الاعتماد عليها في التشريع، وفي التنظيم الإداري، وفي تفسير آيات الذكر الحكيم التي كانت تنزل في مناسبات لابد من الإحاطة بها إحاطة كاملة، حتى تُفهم الغاية منها، فيتم تفسيرها في ضوء تلك المناسبة.

فبدأت الروايات تكثر في المجالس المختلفة عن سيرته (ﷺ) وعن غزواته، إلى أن بدأت كتابتها في عصر التدوين، فظهرت كتب السيرة والمغازي في أشكال مختلفة وفي أساليب متعددة، فكان منها ما اقتصر على حياة الرسول (ﷺ) وعلى مغازيه، ومنها ما تعدّى ذلك، فمهّد له بذكر تاريخ قريش والعرب، ومنها ما تجاوزه إلى تاريخ البشرية منذ آدم (عليه السلام). ومن هنا كانت بداية كتابة التاريخ عند العرب والاهتمام بأخبار غيرهم من الأقوام المختلفة، من حيث الدين واللغة والحضارة والعادات والتاريخ وما إلى ذلك من أمور. وكان لمغازي إبن إسحاق (المتوفى في بغداد عام ١٥١هـ)، تأثير كبير في كتب التاريخ التالية له والتي استمدت مادتها من كتب السيرة والمغازي المختلفة. ويعدّ كتابه أول كتاب تاريخي وصل إلينا كاملاً، رغم تصرف عبدالملك بن هشام فيه تهذيبًا وتلخيصًا، إذ أهمل تاريخ أهل الكتاب من آدم إلى إبراهيم، وأشياء أخرى ليس فيها ذكر للنبي (ﷺ)، حين نقله وضمَّنَه كتابه المعروف نسبة إليه باسم **سيرة ابن هشام**، أو كما يسمى عند أهل العلم **السيرة النبوية**.

وقد اخترنا هذا الكتاب نموذجًا لكتب السيرة التي دُوِّنت في القرن الثاني الهجري، واعتبرنا لغته ممثلة بحق للغات تلك الفترة التاريخية ولما سبقها من فترات، فالمادة اللغوية تتناول عصر الرسول (ﷺ) وما وقع فيه من أحداث، وما قيل فيه من شعر ونثر، وما رُوي فيه من حديث نبوي شريف، فتمتد جذورها إلى ذلك العصر بوساطة الروايات الشفهية التي سبقت التدوين، فمن ابن هشام (المتوفى عام ٢١٣هـ) إلى البكائي (المتوفى عام ١٨٣هـ) إلى ابن إسحاق نفسه، إلى عاصم بن عمر بن قتادة (المتوفى عام ١١٩هـ) والزهري وعبدالله بن بكر بن محمد بن حزم الذين اتصل زمن آبائهم بعصر الرسول (ﷺ).

تتـطرق سيرة ابن هشام كثيرًا إلى الحديث عن الأمم الأخرى من أمثال أهل الكتاب كاليهود والسريان، والشعوب المجاورة كالفرس والروم والأحباش والأقباط. ولابد لكتاب يتحدث عن شعوب أجنبية من أن يستخدم ألفـاظًا ذات صلة مباشرة بلغاتها، ولاسيما الألفاظ المتداولة المفهومة منذ القديم والتي دخلت لغة القوم، نتيجة للعـلاقـات المختلفة بين الشعوب المتجاورة. وهذا هو شأن اللغات الحية المتطورة، ذات القدرة على الاستمرار واستيعاب الأمور المعاشية المتجددة. فهي تتطور مع مرور الوقت وتسد حاجتها المتجددة إلى ألفاظ جديدة مع كل خطوة تقدمية يخطوها صاحب اللغة، نتيجة لاختراع أداة تعينه على تكاليف الحياة أو لفكر يبدعه، يفسر به ظواهر الكون وعلاقات البشر وما إلى ذلك من أمور يومية مختلفة، طالما بقى الإنسان يتكاثر ويتطور.

وتختلف اللغات بعضها عن بعض ليس في الصوت والبنية والتركيب فحسب، بل في طريقة تلبية الحاجة المستمرة إلى ألفاظ جديدة وفي تيسير ذلك أيضًا. وقد عرفت اللغة العربية بقدرتها الفائقة على حل هذه المعضلة منذ القديم، فأوجدت طريقين إثنين أوصلاها إلى هذا الغرض:

الأول: طريق الاشتقاق من اللغة نفسها. فقد امتازت اللغة العربية عن سواها من اللغات السامية الشقيقة نفسها، بقدرتها على الاشتقاق، لغزارة موادها اللغوية التي تبز بها لغات العالم جميعا، ولكثرة الصيغ اللفظية التي تفسح المجال لاستيعاب كل لفظة، وإعطائها القالب الذي يناسب معناها ووظيفتها المطلوبة.

الثاني: طريق التعريب، ويعني اقتباس اللفظة وإعطاءها شكلاً عربيًا، قد يضيع من خلاله الأصل، وقد تبقى منه آثار صوتية تدل عليه، فمن الكلمات الأعجمية ما حافظ على شكله نسبيًا، فظهرت عجمته مثل: إنجيل، وإستبرق، وتوراة، وزبرجد، ومنجنيق. إلا أن لفظه عربي واضح، ومنها ما عُرِّب واتخذ صيغ العربية فضاعت معالمه، من مثل: كتاب، وبرج، وبيعة، وخندق.

تهدف دراسة الدخيل في اللغة إلى غايتين أساسيتين:

(١) التعمق في تاريخ اللغة المعنية وسد ثغراته، وهي في العربية كثيرة.

٢) بيان التأثيرات الحضارية بين الشعوب ودرجاتها، والعلاقات القائمة بين شعوب اللغات المعنية، إذ تُظهِر مدى تقدم شعب على آخر، وتبين تفوّق هذا وذاك من الشعوب على غيره في شأن من الشؤون.

ومما لاشك فيه أن عرب شبه الجزيرة كانوا قومًا متخلفين حضاريًا في جاهليتهم إذا ما قورنوا بجيرانهم، ولاسيما في الشمال حيث قامت حضارات بلاد الرافدين ووادي النيل، ومن ثم الفرس والرومان ومَنْ خلفهم. ولكن ما أن ظهر الإسلام واندفع العرب ينشرون دينهم الحنيف، حتى وجدوا أنفسهم وجهًا لوجه أمام تحدي تلك الشعوب المتفوقة حضاريًا، فلم يلبثوا وقتًا من الزمن حتى استوعبوا علوم العصر، وبدأوا بالإبداع وأخذ زمام قيادة الحضارة الإنسانية.

إن دراسة لغة كتاب سيرة ابن هشام، تبين لنا بوضوح تأثير الشعوب المجاورة في اللغة العربية، فيظهر لنا من خلال إحصاء الكلمات الدخيلة في السيرة، أن اللغة الآرامية كانت اللغة ذات التأثير الأكبر في اللغة العربية من بين اللغات الأخرى، تليها اللغة الفارسية، ثم اللغة اليونانية (الرومية كما يدعوها اللغويون العرب)، ثم اللغة الأثيوبية (الحبشية) واللغة العبرية. كما نلاحظ أن لكل من اللغات المذكورة دورًا حضاريًا خاصًا يحدد طبيعة الألفاظ التي دخلت العربية منها.

فمن المعروف أن الآرامية، وهي لغة الشعب السامي الذي كان يستوطن سورية الداخلية منذ منتصف الألف الثاني قبل الميلاد، بقيت ما يقارب ألف سنة لغة منطقة الشرق الأدنى كلها، بدءً من منتصف الألف الأول قبل الميلاد وحتى ظهور العرب على مسرح السياسة الدولية بانتشار الإسلام، فكانت لغة السياسة ولغة التجارة الدولية، حتى إن كتابة شعوب المنطقة قد تأثرت بها. فكانت عبارات آرامية كاملة تتخلل كتابات البارثيين والساسانيين، واتخذت العبرية الخط الآرامي المربع خطاً لها، واشتق الخط العربي بشكليه الكوفي والنسخي منه. كما كان العرب الأنباط والتدمريون يكتبون وثائقهم بالآرامية.

لعب الآراميون ذلك الدور الحضاري نتيجة نشاطهم التجاري في المنطقة، وليس لأنهم كانوا أصحاب دولة عظمى ذات نفوذ وسلطان، فلم تعرف لهم دولة واحدة طوال القرون التي سادت فيها لغتهم، استطاعت أن تفرض سيطرة سياسية على رقعة جغرافية واسعة، بل كانوا أنفسهم يخضعون لغيرهم من القوى السياسية المجاورة كالآشوريين والكدانيين والفرس والرومان، إلى أن جاء العرب المسلمون فحلت لغتهم محل الآرامية، وانمحت هذه مع الأيام وانقرضت.

لم تكتف الآرامية بإدخال ألفاظ منها إلى اللغة العربية، بل توسطت في إدخال عدد كبير من الألفاظ الفارسية واليونانية والعبرية، أي أنها لعبت دور الوسيط، فسهلت دخول الألفاظ من اللغات الأخرى، فقدمت للعربية الكلمات في شكل مقبول من حيث الصوت والصيغة، فهي لغة سامية شقيقة، ولا تختلف في أصواتها وبنائها اللغوي عن العربية إلا قليلاً.

فمن الألفاظ الآرامية الصرفة نسوق على سبيل المثال:

بيعة

«مكان العبادة، الكنيسة». وكانت تعني «بيضة» إذ أن الآرامية لا تعرف الضاد، بل تحل محلها العين حيثما ورد تطابق لفظي ومعنوي بين اللغتين العربية والآرامية، ثم أصبحت كلمة بيعتا الآرامية هذه تعني الشكل البيضوي، ومنه تطورت دلالتها فأصبحت تعني الكنيسة.

ترجمان

من مادة (ترجم)، وتعني هذه المادة في الآرامية، «تحدث»، ومنه أيضا الترجوم. وقد وردت الكلمة في السيرة عند الحديث عن استقبال أبرهة الأشرم لعبدالمطلب وسؤاله عن حاجته. وعندما يصف الرسول (ﷺ) حال الكافر يوم القيامة، إذ يكلمه ربه (ليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه. .).

تاب

ويتضح لنا أنها آرامية من خلال قواعد التطابق الصوتي والمعنوي في اللغات السامية، فصوت التاء الآرامي يطابقه التاء أو الثاء العربي، ويقرر ذلك لغة سامية ثالثة تقف حكمًا لا ريب في حكمه، فإذا تناولنا العبرية رأينا أنها تستعمل صوت الشين أي «شاب»، وهذا يعني أن العربية يجب أن تستعمل مادة «ثاب» وليس «تاب». ولما كانت العربية تعرف مادة «ثاب» في المعنى نفسه، أي «عاد، رجع» إذًا فاستخدام العربية لفظة «تاب» (بالتاء) يعني تركها المادة الأصلية فيها واستعمال المادة الآرامية مكانها، مع ملاحظة أن العربية تستعمل اللفظتين معا، ولكن في دلالتين مختلفتين. فلفظة «ثاب» دلالتها دينية معنوية، أما «تاب» فلها دلالة دنيوية مادية.

حبر

عالم اليهود، جمعها «أحبار»، بحسب الاستعمال الآرامي لها، فالعبرية تعني اللفظة نفسها «الزميل، الرفيق».

خمر

تشترك العربية والآرامية في معنى هذه المادة، غير أن الدراسات تشير إلى أن قدم الكرمة في سورية معروف أكثر بكثير من وجودها في شبه الجزيرة العربية. كما يؤكد ذلك أن العرب حتى في الجاهلية لم يعرف عنهم الاتجار بالخمرة، بل كان باعتها ومروجوها من اليهود. ونقرأ في السيرة جملة تفيد هذا المعنى، حيث يقول أحد اليهود مبررًا هجرته من سورية إلى يثرب للإيمان بمحمد (ﷺ) «يا معشر اليهود ما ترونه أخرجني من أرض الخمر والخمير إلى أرض البؤس والجوع».

دجّال

«المتنبىء الكاذب». ويلاحظ أن العربية لا تعرف المادة الثلاثية بل في صيغة التضعيف. وتعني مادة «دجل» في الآرامية «كذب، خدع».

سفينة

وقد دخلت هذه الكلمة لغات سامية شقيقة مختلفة غير العربية، كالعبرية والبابلية والأثيوبية التي كانت تستعمل عبارات خاصة بها (في العبرية: أونيا، وفي البابلية: إليو).

سكين

كتـابتها بالسين بالعربية، وبحرف (سامخ) في الآرامية، وبالسين في العبرية يدلنا على أصل الكلمة غير العربي، فالعبرية تبين لنا أن الكلمة لو كانت أصيلة في اللغة العربية لجاءت بحرف الشين وليس بالسين.

سوق

كلمة آرامية أصلها بالشين (كانت تعني الشارع الذي يباع فيه، ومن ثم السوق المعروفة)، لا نستطيع أن نحصل في العربية على مادة نعيدها إليها وهي تحتمل جنسي المذكر والمؤنث معًا في العربية.

شماس

من الفعل «شَمَّش» في الآرامية ويعني «خدم»، ولاسيما في السريانية.

صابئة

من مادة صبأ وتعني في الآرامية (المندعية) «عَمَّدَ»، أي «المُعَمَّدون»، وهم أصحاب ديانة معروفة في جنوب بلاد الرافدين عُدّوا من أهل الكتاب.

صليب

وهي كلمة آرامية نصرانية، أي سريانية.

صنم

يتبين من خلال المقارنة اللفظية والمعنوية، أن النون في هذه الكلمة ليست أصيلة، بل الصحيح هو صلم. وبذلك يحصل التطابق مع اللغات السامية الشقيقة، إذ تعني هذه الكلمة «الصورة». ومادة صلم تعني «قطع، صوَّر»، وقد ورد اسم المعبود صلم في الكتابات العربية البدائية من ثمودية ولحيانية في مناطق تيماء ونجران، مما يدل على انتشار عبادته. وغني عن البيان أن إبدال اللام نونًا ليس غريبًا في اللغة العربية، ومثال ذلك القريب هو كلمة (صَلَمة، بفتح الصاد واللام) التي هي من المادة نفسها وتعني «الداهية»، فهي أصل كلمة صنمة كما ينوه أصحاب المعاجم.

طور

«الجبل» في الآرامية، وتقابلها في العربية كلمة «ظر» وفي الكنعانية صور، ومنها اسم المدينة المعروفة، فالظاء العربية تقابلها طاء في الآرامية، وصاد في الكنعانية.

قرأ

بمعنى «تلا» ليست من أصل عربي، إذ تعلّم العرب القراءة والكتابة في وقت متأخر عن أشقائهم الساميين، فكانت تعني «جمع». وعندما أخذوا العبارات ذات الصلة بالكتابة والقراءة حمّلوا المواد المشتركة نفسها المعنى المستحدث.

قس، قسيس

من الآرامية السريانية قَش، قشيش، وكانت تعني في الأصل الشيخ، المتقدم في السن.

كتب

بمعنى «خَطَّ» لم تعرفها العربية قديمًا بهذا المعنى، بل بمعنى «خرز، خزم، جمع»، وقد ذكرنا أن العرب تأخروا في تعلم الكتابة حتى أخذوها عن الآراميين.

كتان

من الآرامية كِتان، لم يعرفه العرب في شبه جزيرتهم ولا أصل له في مواد العربية.

كنيسة

من الفعل كْنَش الآرامي بمعنى «جمع» وهو ما تعنيه مادة «كنس» في العربية أيضًا. وقد سلكت العربية الطريق نفسه حين اشتقت كلمة «الجامع» من مادة «جمع».

ناقوس

من الفعل الآرامي نقش، أي «قرع».

ومن الأمثلة التي نستطيع أن نسوقها على الكلمات التي توسطت الآرامية في إدخالها اللغة العربية:

(١) من الأكدية (البابلية ـ الآشورية)

آنك

الرصاص، كلمة ذات أصل بابلي قديم أناكو، دخلت العربية بوساطة الآرامية آنكا.

تاجر

وأصلها في البابلية تمكارو وصارت في الآرامية تجّارا.

تخم

وتعني «الحدود»، في الأكدية تخوم. وفي الآرامية تحوما.

تنور

في الأكدية تِنور (بكسر التاء)، وفي الآرامية تَنورا.

كرسي

من الآرامية كرسيا، وأصلها في الأكدية كوسو، وهي كلمة سومرية المنشأ.

مسكين

بوساطة الآرامية مسكينا، والأصل في الأكدية مشكينو، وهذه مأخوذة عن السومرية. وقد كتب لهذه الكلمة الانتشار بوساطة العربية في لغات عالمية كثيرة، ففي الإيطالية Meschino ومنه بالفرنسية mesquin .

(٢) من الفارسية

برذَعة

وهي في الآرامية بردعتا، وأصلها الفارسية پاريذانا.

تاج

في الآرامية تاجا، وأصلها الفارسي تاج.

فرسخ

وهي في الآرامية فرسخا، أما الأصل الفارسي فهو فرسنكك.

فيل

في الآرامية فيلا، وفي الفارسية پيل.

(٣) من اليونانية واللاتينية

أوقية

في اليونانية (*uncia*) οὐγχία ، وصارت بالآرامية أوقْيا.

برج

في اللاتينية *Burgus* ، وكانت تدل على معنى البرج في الحصون والقلاع، ثم أصبحت تستعمل في العربية للدلالة على أبراج النجوم. ثم عاد السريان (الآراميون) وحمّلوا هذا المعنى العربي الجديد كلمتهم بُرْجًا نفسها.

بــوق

وأصلها في اليونانية βούχίνα ، وفي السريانية **بوقينا**.

دينار

وهي العملة الذهبية المشهورة، ذات أصل يوناني (**ديناريوس**)، ومنه الكلمة الآرامية **دينارا**.

رطل

في اليونانية **لِيترا**، ولكن الآرامية لفظت الكلمة **رِطْلا** أي بعد قلب مكاني واضح.

زوج

في اليونانية ζεύγος ، وفي الآرامية **زَوْجا**، وكانت تعني في الأصل المثّنى من الشيء.

صراط

وهي في الآرامية **إسطراطا**، وفي اليونانية كما في اللاتينية **ستراتا**، ومنها في الانكليزية Street ، وفي الألمانية Strasse ، وقد وردت اللفظة في العربية «سراط، زراط»، أيضًا.

طنفسة

من اليونانية τάπης ،وبوساطة السريانية **طِنْفِسْتا**.

قصر

دخلت العربية بوساطة الآرامية **قَصْرا**، **قَصْطْرا** من اليونانية κάϭτρον وفي اللاتينية *Castrum* . ثم عادت اللفظة بشكلها العربي، فدخلت الأسبانية بصيغة alcazar المعرفة.

كلس

وهي في اليونانية κάλεξ ودخلت العربية عن طريق الآرامية **كِلْسا**.

منجنيق

وقـد تعـرف اللغويون العرب على عجمتها من خلال اجتماع الجيم والقاف، وهي في الآرامية مَنْجنيقا، والأصل اليوناني μαγγανιχον

منديل

كلمة لاتينية الأصل mantile ، وصلت العربية بوساطة السريانية مَنْديلا.

ناموس

ويقصـد بالعبـارة في كتـاب السـيرة جبريل (عليه السلام)، إذ يسمى «الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى..»، كما يُقصد بها في سياق آخر «القانون» في الجملة: «لابد من أن تتم الكلمة التي في الناموس» وهي اللفظة اليونانية νομός ، ودخلت العربية عن طريق السريانية ناموسا.

(٤) ومن العبرية

سبط

وهي لا ترد في السيرة إلا عند الحديث عن يعقوب وأبنائه الاثنى عشر (الأسباط)، وقد دخلت الكلمة العربية عن طريق الآرامية اليهودية شِبْطا.

سلوى

وتأتي مقترنة كما في القرآن الكريم بكلمة (المنّ)، وهما في الأصل كلمتان عبريتان (سْلاو، مَان)، إلا أنهما دخلتا العربية بصيغتيهما الآراميتين (سَلْوَى، مَنْ).

قُربان

وصلت العربية بوساطة الآرامية قُربانا.

وغيرها من الألفاظ التي توسطت الآرامية في إيصالها إلى العربية في صيغ مقبولة من حيث الصوت والشكل، كما بينّا.

ومن الألفاظ الفارسية التي نعثر عليها في كتاب السيرة والتي دخلت العربية من دون وساطة نذكر الأمثلة التالية:

إستَبْرَق

وهي لفـظة قديمة في العربية، وذلك لأنها تطابق كلمة سْتَبْرَك التي لا ترد إلا في الفارسية الفهلوية، أما

اللغويون العرب الذين لا يعرفون سوى الفارسية الحديثة، فإنهم يعيدون إستبرق إلى الفارسية إسْتَبْرَه.

إسطوان

وأصلها أيضا من الفارسية الفهلوية سْتُون، وقد تكون السريانية الوسيط في وصول اللفظة إلى العربية.

إيوان

وقد عرف اللغويون العرب أصلها الفارسي.

بازي

وهو الطائر المعروف، ويقال له في الفارسية باز أيضًا.

جاه

وهي بالفارسية جاه، وقد حاول اللغويون العرب اشتقاقها من الوجاهة ومن مادة «وجه»، إلا أن تكلّفهم واضح.

جُمان

تعرَّف اللغويون العرب أيضًا على أصلها الفارسي.

جُناح

في العبارة المعروفة «لاجُنَاح عليكم»، من أصل فارسي جُناه أي الاثم.

خندق

وقد أشارت كتب السيرة جميعًا إلى أن الخندق الذي صنعه المسلمون في المدينة لاتقاء هجوم المشركين كان بمشورة من الصحابي الفارسي سليمان، ولم يعرفه العرب من قبل، كما أكدت المصادر العربية فارسية اللفظة كَندة وفي الفارسية الوسطى خَنْتك.

درهم

وهي كلمة من أصل يوناني لا زال اليونان يستعملونها اسمًا لوحدة عملتهم دْراخمة، وكانت تضرب من الفضة، إلا أنها دخلت اللغة العربية عن طريق الفارسية دِرَهم، إذ كانت العملة المعروفة في بلاد الرافدين منذ القديم، كما كان يعرف الدينار الذهبي في بلاد الشام حتى جاء عبدالملك بن مروان فعرّبها.

ديـــوان

وتعـود إلى اللفـظة الفارسية الفهلوية ديپى پـان، وكانت تعنى «حافظ الوثائق = الأرشيف»، ولا علاقة للشياطين باشتقاق الكلمة، كما يدّعي بعضهم في كتب اللغة.

ديباج

وأصل الكلمة من الفهلوية ديباك، وفي الفارسية الحديثة (ديباه).

زبانية

الكلمة القرآنية المعروفة، تعريب الفارسية الفهلوية زن بان، وتعنى «حارس السجن».

زُور

من الأصل الفهلوي ذي الصيغة المطابقة.

سِجّيل

وقد استطاع اللغويون العرب أن يعيدوها إلى الأصل الفارسي سنگك كل، أي «حجر طيني».

طست

ويقال أيضا طشت، وهي من الفارسية تشت.

كافور

هي كلمة هندية الأصل، توسطت الفارسية في دخولها العربية.

كنز

وهي الكلمة الفارسية كَنج.

مسك

كلمة هندية الأصل دخلت العربية بوساطة الفارسية أيضًا، حيث وردت باللفظ نفسه، إلا أن السين فيها شين.

كما دخلت كلمات أثيوبية اللغة العربية، وهي قليلة نسبيًّا، انتبه إلى بعضها اللغويون العرب، ونضرب على ذلك الأمثلة التالية:

برهان

وهي لفظة تعود في الأثيوبية إلى الأصل الثلاثي بره، حيث يعني «أضاء، لمع» ويطابق الأصل المعروف في لغات سامية أخرى مع اختلاف في ترتيب الحروف، وأعني به «بهر» في العربية وفي العبرية مثلاً.

بغل

اسم الحيوان المعروف، يُعتقد بأن أصل التسمية أثيوبي، وقد اشتقت العربية منه الفعلين بَغَّل وتَبَغَّل.

جِبْت

ويلاحظ ـ أن هذه اللفظة لم تجد استعمالاً في العربية، فقد وردت في القرآن الكريم مرة واحدة (النساء : ٥١)، فحار المفسرون في معناها، وقالوا: «الجبت عند العرب ما عبد من دون الله . . وجمع الجبت جبوت. . . والجبت السحر. . ». لكن اللغويين العرب عرفوا أن الكلمة أعجمية من خلال القواعد التي وضعوها، ومنها عدم اجتماع الجيم والتاء في لفظة واحدة. كما أشار بعضهم إلى الأصل الأثيوبي تصريحًا.

جنازة

وقد أشار اللغويون العرب أيضًا إلى عجمة اللفظة، ولكنهم حاروا في أصلها لعدم إلمامهم بغير لغتهم الأم، فهي من أصل أثيوبي، وتعود إلى مادة جنز التي تعني «أخفي، غلف».

حَواري

لا علاقة لهذه اللفظة بمادة «حَوَر» العربية، التي تعني شدة البياض (في العين) بل معناها، أي «الرسول، تلميذ السيد المسيح» يدل إلى المادة نفسها في الأثيوبية التي تعني «مشى»، ومنه اشتقت كلمة «حوري» بمعناها الدارج «مسافر، سوّاح»، ومنه المعنى المعروف لتلاميذ السيد المسيح الذين كانوا يجوبون البلاد، متنقلين من بلد إلى آخر، لنشر العقيدة النصرانية.

مِشْكاة

وتعني «النافذة»، عرف اللغويون أنها من أصل إثيوبي، وذكروا ذلك في مؤلفاتهم.

منبر

وتعود اللفظة في شكلها هذا إلى الأثيوبية، التي تشتقها من مادة نبر التي تعني في الأثيوبية «جلس»، ومنه (المنبر) أي حيث يتخذ الإنسان مجلسه، أو الوسيلة التي يتخذها لجلوسه.

وثمة ألفاظ عبرية واضحة الصيغة، معروفة في العربية عامة، منها:

توراة

وتعني في العبرية «الشريعة، القانون»، إلا أنها اختصت بأسفار موسى الخمسة، ثم أصبحت تطلق على **كتاب العهد القديم** عامة.

جهنم

وأصل الكلمة العبرى «**جي هِنّوم**»، وكان واديًا ترمي فيه جثث المجرمين بعد إعدامهم جنوب - شرقي مدينة القدس في العصر التوراتي، فتصدر عنها رائحة خبيثة، كما كان الكنعانيون يقدمون ضحاياهم البشرية لمعبودهم مولوخ من قبل. ومنه اشتق معنى المصير السيء.

إن دراسة طبيعة الألفاظ الدخيلة، تحدد لنا دور الشعوب الحضاري المؤثر في الشعوب الأخرى التي تدخلها كلمات تلك الشعوب المتحضرة، أو ذات العلاقة الوثيقة بها. ولقد كان العرب متخلفين حضاريًا قبل الإسلام نسبيًا عن جيرانهم. كما كانت لهم علاقات تجارية معروفة مع جيرانهم، ثم ازداد الاحتكاك بالجيران بعد الإسلام سواءً عن طريق الاختلاط بهم بعد الفتوحات الإسلامية، أو نتيجةً للعلاقات السياسية والاقتصادية بين العرب المسلمين وجيرانهم، فازدادت الكلمات الدخيلة.

ويبدو من خلال هذه الدراسة أن تأثير الآراميين الحضاري كان متنوعًا، فشمل الألفاظ ذات الدلالة الدينية، التي كان لها النصيب الأكبر، ثم تتلوها الألفاظ ذات الصلة بالمدنية والحضارة، من أسماء للأدوات المنزلية، وشئون تنظيم الدولة والمجتمع، وأدوات الحرب والصيد، والملابس، والكتابة والمقاييس والأوزان. ثم تتبعها الألفاظ ذات الصلة بالنبات والتجارة والصناعة والحيوان. فكان للآراميين وقع ديني على العرب في جاهليتهم، كما كان لهم تأثير حضاري واضح نتيجة انصرافهم إلى التجارة وإقامة العلاقات الاقتصادية بين شعوب منطقة الشرق القديم.

أما الفرس فيبدو أن العرب تأثروا بنظام معاشهم وبأدواتهم وملابسهم، فأدخلوا لغتهم الألفاظ الفارسية الدالة عليها. كما يبدو دور اليونان والأثيوبيين واضحًا في عدد من الألفاظ ذات الصلة الدينية، ولكنه لا يصل إلى دور العبريين.

وكما أشرنا في بداية البحث، فإن العربية لم تتأثر من حيث البناء والصوت بتلك اللغات، ولم يتطرق إليها الخلل، بل كانت تطوِّع ما يدخلها من الألفاظ وتصبه في قوالب عربية مألوفة، مستعينة بما درجت عليه من قواعد صرفية وصوتية. واستمرت على هذا الحال في العصور التي تلت العصر الجاهلي، وعصر صدر الإسلام، والدولة الأموية والعصر العباسي الأول والثاني، إلى أن تمكن متكلموها من حضارات الأمم الماضية والمعاصرة، وبدأوا

بالاعتماد على أنفسهم وعلى إبداعهم فانقلبت الآية، وبدأت لغات كثيرة تنقرض، مثل السريانية والآرامية بمختلف لهجاتها، والقبطية وغيرها من اللغات المحلية، واللهجات العربية القديمة، وغزت العربية لغات الأمم المعاصرة بألفاظها ذات الدلالة الحضارية المختلفة، بعد أن تبوأ العرب المسلمون منزلة عليا، ارتفعت وسمت على حضارات الأمم المعاصرة، فراحت اللغة العربية تغذّي اللغات الأخرى وترفدها بكلمات عربية، بعد أن غدت لغة العلم والحضارة، وأمست اللغات الأخرى تتلقف الكثير منها، حتى غدت ـ على سبيل المثال ـ كل ثالث كلمة فارسية ذات أصل عربي، بحسب اعتراف أحد علماء الفارسية.

المصـــادر والمراجـــع

أولاً ـ العربية

الثعالبي، عبدالملك بن محمد.
فقه اللغة.

الجواليقي، أبو منصور بن أحمد.
المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم.

الجوهرى، اسماعيل بن حماد.
تاج اللغة وصحاح العربية.

الخفاجي، شهاب الدين أحمد.
شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل.

ابن دريد، محمد بن الحسن.
كتاب الاشتقاق.

الزبيدي، مرتضى
تاج العروس من جواهر القاموس.

إبن سيده، على بن إسماعيل.
كتاب المخصص في اللغة.

السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر.
الاتقان في علوم القرآن.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها.

شير، أدى
الألفاظ الفارسية المعربة.

ابن الكلبي، هشام بن محمد.
كتاب الأصنام.

إبن هشام، عبدالملك.
السيـرة النبويـة.

ثانياً: غير العربيـــة :

Ahrens, Karl,
"Christliches im Qoran", *ZDMG* 84 (1930).

Bevan, Anthony,
Some Contributions to Arabic Lexicography.

Brockelmann, Carl,
Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.

Lexicon Syriacum.

Dillmann, August,
Lexicon Linguae Aethiopicae.

Dozy, R.P.A.,
Dictionnaire detaillé des noms des vêtements chez les Arabes.

Eilers, Wilhelm,
"Iranisches Lenngut im arabischen Lexikon: über einige Berufsnamen und Titeln", *Indo-Iranian Journal* 5, (1962).

Frankel, Siegmund,
Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen.

Fück, Johann,
Arabiya

Geiger, Abraham,
Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen?

Gesenius - Buhl,
Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.

Grimme, Hubert,
"Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran", *ZA* 26 (1912).

Horn, Paul,
Grundriss der neupersischen Etymologie.

Hebbo, Ahmed,
Die Fremdwörter in der Prophetenbiographie des Ibn Hischam (Dissertation, Heidelberg 1970).

Horovitz, Joseph,
Koranische Untersuchungen.

Jean - Hoftjäzer,
Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest.

Jeffery, Arthur,
The Foreign Vocabulary of the Qur'an.

Leslau, Wolf,
Southeast Semitic Cognates to the Akkadian Vocabulary.

Nöldecke, Theodor,
Beiträge zur semitischen Sprachenwissenschaft.

Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft.

Praetorius, Franz,
"Äthiopische Etymologien", *ZDMG* (1907).

Schwally, Friedrich,
"Lexikalische Studien", *ZDMG* 52 (1898).

Siddiqi A.,
Studien über arabische Fremdwörter im Klassischen Arabisch.

Zimmern, Heinrich,
Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss.

صلات الأبجدية العربية وخط القرن الأول الهجري بنظائرها في الساميات الشمالية والجنوبية

هشام الصفدي

سؤال ما فتيء يراودني منذ فترة مبكرة جداً حول الدوافع والظروف التي أدت بالشخص أو الأشخاص الذين وضعوا الأبجدية العربية، وصاغوا أشكالها الكثيرة والجميلة.

فبهذه الحروف سطر الأجداد والأحفاد شواهد من أفكارهم وأعمالهم. وبلغتهم العربية نزل الوحي الأمين، وبفضل القرآن كتاب رب العالمين ستخلد اللغة والكتابة الى يوم الدين.

وتشاء الظروف الطيبة أن يتاح لي مؤخرًا البحث في السؤال القديم. فقد طُلب مني أن أشارك في مناقشة رسالة جامعية قيمـة عن (نقوش) القبائل الثمودية والصفوية أعدها محمود الروسان، وأشرف عليها عبدالرحمن الطيب الأنصاري. فبفضل الخط المسند والكتابات الثمودية والصفوية المتطورة عنه، ساعدتني الرسالة من جهة على تقليص الفجوة القائمة لدي بينّ نظامي كتابة أبجدية، أو جاريتية مسمارية، وعربية شمالية، اختلفت أشكال حروفها لا أصواتها رغم تشابه لغتهما. ومن جهة أخرى حرضتني على البحث عن الجسور والجذور التي تلتقي عندها كتابات «عرب الشمال وعرب الجنوب» وصلاتها بالسامية الأم (Ursemitisch). وبسبب قصر المدة التي أتيحت لي لإعداد هذا البحث في موضوع يتميز بوعورة مسالكه، أرجو اعتبار النتائج التي أتشرف بعرضها في الندوة الثالثة مقدمة لدراسة أكثر عمقًا وأوسع مدى.

والبحث في الأبجدية والخط العربيين يقتضي بالضرورة البحث في اللغة، فالثانية وعاء الحضارة والأولى سداهُ ولحمته.

ومن حيث الأساس تكون الكتابة واللغة وجهين لعملة واحدة عندما يبدع شعب كالشعب السومري مثلاً نظام كتابة خاص بلغته السومرية (الكتابة المسمارية المقطعية. Cuneiform).

ويقـوم الاستثناء عندما تستعير جماعة أو جماعات أخرى نظام الكتابة المسمارية مثلاً لكتابة لغة مختلفة غير سومـرية (كـالاكادية والبابلية والإبلاوية ـ لغة مدينة إبلا... الخ). وقد تفرد الشرق الأدنى القديم في تاريخ الحضارة الإنسانية بقيام مدرستين رئيسيتين فيه كانت كل واحدة منها أول مخترع لنظام خاص للكتابة:

١ ـ المدرسة المسمارية المقطعية في بلاد الرافدين.
٢ ـ المدرسة التصويرية (الهيروغليفية) في وادي النيل* [أ].

وبين هاتين المدرستين وجدت مدرسة ثالثة معاصرة تقريبًا، قامت في بلاد الشام ـ كنعان، أخذت من هذه المدرسة ومن تلك إلى أن نجحت في ابداع نظام كتابة يعتمد الحرف (letter) لا العلامة (sign) ويختصر مئات الصور المعقدة (Ideograms, Pictographs) إلى ثلاثين حرفًا بسيطًا تكتب في الاوجاريتية كالمسمارية البابلية من اليسار الى اليمين. مع وجود حالات كُتبت فيها من اليمين إلى اليسار، أو من اليمين الى اليسار كالجبلّية والفينيقية، هي المدرسة الأبجدية. وقد يظن أن التعريف بهذه المدارس من نافلة القول، غير أن التأثير القوي الذي ظلت تمارسه عبر العصور، وبدرجات مختلفة على أنظمة الكتابة التالية وخاصة الكتابة العربية ما يزال ماثلًا، وكما سيتضح فيما بعد، عندما تصبح المدن العربية الإسلامية (الكوفة والبصرة) وريثة لمدرسة الخط المسماري (الخط الكوفي اليابس) ودمشق وريثة الخطين اليابس واللين (السريع؛ cursive) «الخط الشامي»، والفسطاط وريثه مدرسة الخط الهيراطيقي ـ الديموطيقي اللين، الذي ستنتشر تأثيراته شرقًا وغربًا فتشمل المغرب العربي (مدرسة الخط القيرواني).

(*) المحرر (ع):

(أ) لم تظل الكتابة المصرية القديمة بخط واحد هو التصويري (الهيروغليفي) طيلة عمرها. ولكنها في وقت مبكر جدًا صارت تكتب بخط تجريدي إلى جانبه هو الهيراطيقي، الذي تطور إلى الديموطيقي في العصور المتأخرة من التاريخ المصري. والمعروف في الكتابة المصرية (الهيروغليفية والهيراطيقية) أنها تحتوي على رموز من ثلاثة أنواع، هي رموز المعاني (ideograms) ورموز الأصوات (phonograms)، ومخصصات المعاني (de-terminatives)، وأن رموز الأصوات نوعان، مقطعية (syllabic) (بسيطة أو مركبة) وأبجدية (alphabe-tic)، وأن الأخيرة أربعة وعشرون رمزًا، منها ثلاثة حروف للمد، هي الألف والياء والواو، وأن الكتابة المصرية قادرة على كتابة مئات الكلمات كتابة أبجدية صرفة بحروفها الأربعة والعشرين دون الحاجة لرموز المعاني والمقاطع، وهي نفس الطريقة التي عرفت فيما بعد في الكتابة السامية التي بين أيدينا. أما ما يؤخذ على الكتابة المصرية هو أنها استخدمت الرموز المختلفة في آن واحد، وفي الجملة الواحدة، بحيث تكون كلمة أو أكثر برموز معان، أو بمقاطع ترافقها حروف أبجدية، أو بحروف أبجدية صرفة. وقد تكتب الكلمة الواحدة مرة برمز واحد هو رمز معنى ومرة أخرى كتابة أبجدية صرفة. لذا فتجربة تخصيص رمز لصوت واحد، وهي الكتابة الهجائية/ الأبجدية، كانت معروفة في مصر منذ عهد نعرمر، وهو صاحب أقدم شيء مكتوب بالمصرية معروف لنا. أما لماذا لم ينبذ المصريون رموز المعاني والرموز المقطعية ويكتفوا بالرموز الأبجدية وقد اخترعوها في وقت مبكر، فهذا تصعب الإجابة عليه. وفي ظني أنهم ربما خشوا ان هم اطّردوا في الكتابة أبجديًا أن تجهل الأجيال التالية التراث الذي كان قد كتب بالخليط، وهو شيء أثبتته التجربة في زمننا هذا بالنسبة للكتابة التركية بصفة خاصة.

ولتسهيل البحث سأعمد الى معالجة الكتابة والأبجدية ثم انتقل الى اللغة، رغم ما قد يكون في ذلك من تعسف. ومن الملاحظ أن الكتابة المسمارية ازدهرت في مدن مابين النهرين القديمة أور وأكّاد وبابل وآشور. وكان كتبة المعبد والقصر يتولون رعايتها وتطويرها. فاصبحوا يشكلون طبقة محترفة تحتكرها أبًا عن جد.

وبالمثل ولدت عزلة مصر ونفوذ الكهنة في المجتمع المصري، وأهمية الكتابة والكاتب في أعمال الدولة الى سيادة المحافظة في تطور الخط التصويري المقدس*(ب). أما بلاد الشام التي افتقدت الحكم المركزي في كثير من عصورها، فقد كان في كل مدينة تقريبًا قصر ومعابد وكتبة وسجلات ملكية، كشفت التنقيبات الآثارية عن آلاف الرقم الطينية فيها. كأرشيف القصور الملكية في ماري وإبلا وأوجاريت.

وقد تميزت مدن الساحل السورى مثل أوجاريت وجبيل وغيرهما بانفتاحها اقتصاديًا وثقافيًا على مصر، ومع ذلك ظل نفوذ الحضارة الرافدية ونظام كتابتها المسمارية، ومادة الكتابة (الرقم الطينية) مهيمنة على الكتابة في مدن بلاد الشام ـ كنعان. وكما تقدم نجح كهنة مدينة أوجاريت في القرن الرابع عشر قبل الميلاد في استنباط أبجدية استعيرت حروفها من أسافين الكتابة المسمارية. وهي كتابة مسمارية مزيفة (Pseudo-cuneiform)، وبظروف مشابهة سبق كتبة مدينة جبيل في أوائل الألف الثاني ق.م. في إبتداع نظام كتابة استوحيت حروفه من مصدر آخر هو العلامات الهيروغليفية المصرية ويطلق عليه اسم الهيروغليفية المزيفة (Pseudo-hieroglyphic).

باختصار يمكن القول إن أنظمة الكتابة الرئيسة في الشرق الأدنى القديم ولدت وازدهرت في مراكز المدن والعمران، واستمرت قرونًا طويلة في كنف مؤسسات رسمية الى أن ذوت بأفول سلطانها.

هذه الحقيقة يوضحها المؤرخ العربي ابن خلدون فيما بعد بأسلوب موجز وجامع في مقدمته إذ يقول:

«... بأن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية.. وهو صناعة شريفة، إذ أن الكتابة من خواص الانسان التي يتميز بها عن الحيوان... وخروجها عن الإنسان من القوة الى الفعل إنما يكون بالتعليم، وعلى قدر الاجتماع والعمران والتناغي في الكمالات لذلك تكون جودة الخط في المدينة... ولهذا نجد أن أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرأون، ومن قرأ منهم وكتب فيكون خطه قاصرًا أو قراءته غير نافذة».

يعتقد بعض اللغويين بأن تجربة استعارة علامات مسمارية في كتابة أبجدية قد انتهت بموت مدينة أوجاريت خلال غزوة شعوب البحر (القرن ١٢ ق.م.)، وهجرة أهلها إلى مواطن أخرى لم يفلح البحث بعد في تحديدها.

* المحرر (ع):
(ب) راجع تعليق المحرر (أ).

غير أن فحص حروف الكتابة التي انتشرت في جنوب الجزيرة العربية منذ حوالي القرن التاسع ق.م والتي تعرف «بالعربية الجنوبية» أو «بالحميرية ـ السبيئة»، أو «بالخط المسند»، وخاصة في عدد من الكتابات الأبدية الرسمية (Monumental) المنقوشة على الحجر أو المسكوبة نافرة في لوحات نحاسية يدل على ما يلي:

(١) أن غالبية حروف المسند تتبع اتجاهًا عموديًا، وتقلد في أعلاها أو في نهايتها أو في كليهما شكل رأس المسمار.

(٢) أن الحروف منضدة في سطور نظامية أفقية تشبه سطور الكتابة المسمارية المعروفة في رُقُم الدولتين البابلية والآشورية واحجارهما.

(٣) يساهم رأس المسمار المثلث (الناتج أصلاً عن ضغط رأس قلم القصب أو المعدن على الطين) في تشكيل عدد من الحروف هي: ج، د، ز، ظ، م، س، ع، غ.

(٤) تتقاطع الخطوط المؤلفة لبعض الحروف فتشكل زوايا قائمة أو حادة. والحروف هي: أ، ب، د، هـ، حـ، طـ، ك، س، ص ض، ع، غ، خ، ظ، ذ.

(٥) تستخدم كتابة المسند ـ شأن المسماريتين البابلية والأوجاريتية ـ علامة للفصل بين الكلمات تشبه (رمز البـاب)، استعـيرت غالبًـا من شكل المسمار المكون لحرف ج بالأوجاريتية، أو المسمار البابلي المستعمل للعلامة التخصصية الدالة على الرجال (determinative).

(٦) يشترك العمود أو رأس المسمار المثلث الشكل في تشكيل عدد من الحروف (مثل الحروف: ي، ظ، ص، ق، ث). وأحيانًا تتفرد الدائرة مستقلة في تشكيل حروف كالواو. وهذه الحالة ترد في الكتابة الأوجاريتية (دائرة يتوسطها حرف ع).

(٧) يستعمل عدد من العلامات المؤشرة خطاً أو مثلثاً باتجاهات مختلفة لتميز مجموعة من الحروف المتشابهة التركيب مثل: أ، ج، ح، خ، ك، ظ، س، ص، غ.

(٨) تأخذ كتابة الحروف اتجاهًا من اليمين إلى اليسار، مع امكانية عكس الاتجاه. والاتجاه الأول معروف في الكتابات الأوجاريتية باسم كتابة المرآة.

(٩) تكتب حروف المسند كحروف الأوجاريتية منفصلة لا متصلة.

(١٠) يُضعّف الحرف عند تشديده في المسند والأوجاريتي بكتابته مرتين.

(١١) خلافًا لما سارت عليه الخطوط المسمارية عامة من اعتماد خط رسمي واحد، يتميز خط المسند بتكونه من:

(أ) خط رسمي يابس.

(ب) خط سريع لين.

وبالعودة الى نماذج الخط السريع يلاحظ أن هذا الخط يميل إلى الاستدارة ويبتعد عن مظاهر تقليد المسمار التي ورد ذكرها في الفقرات ١ـ٤، ٦، ٧. ولابد من الملاحظة بأن توفر الحجر والنحاس لكتاب المسند صرفهم عن

استخدام الطين المألوف في بلاد الرافدين.

(١٢) هذه الظاهرة الأخيرة تسود الخط الحبشي، وهو خط متفرع عن المسند. وعلى ما يبدو يقع الخط الحبشي السريع تحت تأثير نظيره في مصر المجاورة*(جـ).

(١٣) رغم طابع التجريد في الحروف المسندية وابتعادها عن الأشكال الأصلية التي اشتقت منها، يلاحظ الدارس وجود تشابه كبير بينها وبين العلامات المقطعية الجبيلية. مما يوحي بأن حروف الأبجدية العربية الجنوبية قد استلهمت الثانية في عملية البناء، وتكاد حروف المسند أ، ب، ج، د، هـ، ح، م، ن، ع، ف، ق، ش، ت (أي حوالي نصف حروفه) تتطابق في خصائص تركيبها مع مقاطع الجبيلية. وبالمقابل توحي حروف المسند أ، ب، ج، د، ذ، ح، ك، م، ن، ش تشابهًا من نوع آخر مع الحروف المسمارية الأوجاريتية، هو التشابه في التعبير عن القيمة العددية لتركيب الحرف.

هذه العناصر المشتركة في خط المدارس الأبجدية توحي بتأثر الخطين الأوجاريتي والمسند بمصدر مشترك هو الخط الجبيلي الأقدم (بداية الألف الثاني ق. م)، إلا أن وجود صلات واضحة كأسلوب اشتقاق الحرف من جمع حرفين آخرين أو تغير اتجاه علامات الحرف بين المسند الأحدث عهدًا والأوجاريتي الأقدم عهدًا عنه، تؤكد تأثر الأول بالثاني لا العكس، وهذه وتلك سنتحدث عن آثارها الماثلة في الخط العربي. أما الدور المبالغ فيه للكتابات السينائية فقد وضعت كتابات جبيل الباكرة نهاية له وسنعالجه في الحديث عن الأبجدية.

(١٤) وأخيرًا، لابد من ملاحظة قلة الوثائق الكتابية الواردة من الجنوب العربي، وإن كان هنالك من وثائق فهي غالبًا من نماذج الخط التذكاري اليابس، ولعل كتابة الخط اللين على مواد سريعة التلف والفناء يفسر غياب الأخيرة هذه. وعلى العموم لابد من جمع نماذج مؤرخة من الخط المسند يصنف فيها تطور نماذج الخطوط عبر الزمن حتى يمكن إجـراء مقارنات سليمة واستخلاص نتائج يمكن البناء عليها. (راجع بحوث جاكلين بيرين وجاك ريكمانز وجورج مندنهول: في المجلد الأول، الجزء الأول من **مصادر تاريخ الجزيرة العربية** (ص ص٤٥-٥٦، ٥٧-٦٨، ١٠١-١١٤).

صلات الخط العربي في الشمال والجنوب

في بحثها لنشوء الخط العربي وتطوره وصلاته بالمدارس المجاورة تركزت البحوث القيمة والقليلة باللغة العربية على العلاقة الشكلية الظاهرية بين هذا الخط ومصادر التأثير، وعلى اتصال الحروف أو انفصالها في الكتابات العربية

(*) المحرر (ع):

(جـ) يرى بعض المتخصصين أنه وقع تحت تأثير الخط المروي المختزل (السوداني القديم)، رغم أن الأخير مأخوذ أصلاً من الديموطيقي المصري، وذلك في التربيع الظاهر في نقوشه المبكرة.

والنبطية والآرامية، وعلى نوعية المفردات المستعملة في الكتابات المبكرة والقليلة جداً مثل كتابات النمارة، وأمرىء القيس وأم الرجوم وزبد الخ.

هذه الكتابات القليلة وجدت في المنطقة الهامشية من بلاد العرب والتي تقع على تخوم المراكز الحضرية الرئيسة، وهي كتابات قليلة ووجيزة لا يسبق عهدها البعثة النبوية إلا ببضعة قرون. ولربما فات بعض الباحثين العرب ملاحظة الآتي:

(١) أن للغة العربية جذورًا في التاريخ تسبق عهد جندب العربي الذي ذكرته المصادر الآشورية في الألف الأول ق.م. وكما تقدم في هذا البحث أقدمت جماعات سامية عديدة في الشرق القديم كالاكاديين في العراق والإبلاويين والأوجاريتيين في بلاد الشام على استعارة نظام الكتابة السومري كليًا أو جزئيًا للتعبير عن لغتهم الخاصة، إلى أن تمكنوا من ملائمة النظام القديم أو إبتداع نظام للكتابة جديد كما هو الحال عند كنعانيي بلاد الشام، أي منذ منتصف الألف الثاني قبل الميلاد.

(٢) أن للكتابة العربية تنوعًا في وسائل التعبير يشبه التنوع القائم في اللهجات ضمن حدود جغرافية أو اجتماعية، وعمليات التأثير والتأثر القائمة بين الجماعات والمناطق مماثلة أيضًا، وضياع هذه اللهجات الكتابية لسبب أو لآخر لا يعني أنها لم تكن موجودةً، أو أن أصحابها لم يكونوا يمارسون الكتابة. والشعر والأدب والأنساب والوعي بالتاريخ في طليعة المواد التي حرص هؤلاء على تسجيلها، مثلما فعل النعمان الثاني ملك الحيرة الذي نسخ أشعار العرب ودفنها في قصره.

(٣) يغفل الباحثون دور الخط العربي الجنوبي في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الجزيرة العربية رغم أنه كان واسع الانتشار إلى شرق الجزيرة وشمالها ووسطها، وجنوب العراق وعبر البحر الأحمر، وحيثما عثر على شواهد منه. وكما أسلفنا لم تزدهر مدارس الكتابة في منطقة مهد الحضارة الإنسانية إلا في رعاية المدن والمؤسسات الثابتة الأركان، وخط المسند كان خط دولة استمر عبر القرون رغم تعدد الدول وتقلبها. فالصلات التجارية الوثيقة بين الجنوب والشمال، رحلة الصيف ورحلة الشتاء على طرق التجارة الدولية عابرة الجزيرة العربية، تحتم انتشار كتابة الدولة الأقوى فيها وفروعها. وخصائص خط العرب الجنوبيين تؤكد كما تقدم صلاتهم الثقافية، والتي رافقت الفعاليات التجارية، ببلاد الشام منذ أواخر الألف الثاني ق.م. على الأقل.

والتشابه الوثيق بين أبجديات المنطقتين المذكورتين يؤكد بالضرورة أن نشوءها لم يتم بعزلة. وإن غدت هذه الحقيقة بديهية، فإن تأثير الكتابة العربية الجنوبية على الشمالية لابد أن يكون أمرًا مسلّمًا به رغم فقدان بعض حلقات التأثير حاليًا. وفي ذلك يقول الجاحظ: «وليس في الأرض أمة بها طرق أولها سكة، ولا جيل لهم قبض وبسط، إلا

ولهم خط . . . ولا يخرج الخط من الجزم والمسند المنمنم» ، وباعتراف الكتاب العربي يعتبر المسند أقدم من الجزم وسابق له كتبت به حمير أول من كتب. وقد انتشر إلى الحيرة والأنبار، ونقل الجزم عن طريق التجارة الى دومة الجندل بفضل بشر أخي أكيدر، فمكة وتعلمه تجارها (بنو أمية) ، الذين كتبوه بالقلم والحبر على مواد فانية لسرعة الانجاز وبه كتبت معلقات أشعار العرب. فالكتابة على حجر أو معدن أو مادة فانية أخرى كالخشب وتثبيتها على جدران المعابد، كلها عادات ثبتت ممارستها في مدن بلاد الشام، كأوجاريت وجبيل مثلما كانت شائعة في مدن اليمن القديمة. وبالجزم كتب القرآن الكريم، ومما لا ريب فيه أن خط الجزم قد ترعرع في منطقة جنوب العراق في وسط ملائم عريق بتقاليد مدرسة الخط المسماري. لذلك لا عجب أن يكون الخط الكوفي الحيرى اليابس ذو الزوايا القائمة والحروف المستقيمة (الخط المزوى) وليد الجزم أقدم الخطوط العربية.

في دراسة العوامل المؤثرة على نشوء الخط العربي وتطوره من المفيد أخذ الخلفية الاجتماعية ـ الاقتصادية بقدر من الدراسة.

فإذا قيل بأن الخط انتقل من الحيرة الى مكة عبر دومة الجندل، وأن أول من فعل ذلك من العرب سفيان بن أمية، فلابد من قرن هذه العملية بالظروف المشجعة، والاعتبارات الاقتصادية أو السياسية التي تقف مبررًا وراءها. وإذا استعمل آل أمية خط الكوفة اليابس في مكة قبل الإسلام، وهم تجار، فقد فضلوه وهم خلفاء في دمشق بعد الإسلام. ومما لا ريب فيه أن مكة والمدينة كانتا المدينتين اللتين احتضنتا الخط اليابس والخط اللين، قبل أن يصبح الأول الخط الرسمي للدولة العربية الإسلامية الناشئة، وخاصة بعد تعريب الخليفة عبدالملك بن مروان للدواوين.

وفي الحقيقة لم يكن الخط الكوفي الثخين ذو الزوايا القائمة والحروف المتطاولة وليد الريشة والحبر بقدر ما كان ابن الإزميل الذي نحتت به حروف الخط المسند وكتاباته التذكارية الجميلة. والمسند يمتد عموديًا، بينما يمتد الكوفي أفقيًا، ويفوق المسند عندما يصل في مرحلة نضجه إلى تحقيق توازن فريد في المسافات بين الحروف وفي إيجاد تجريد فريد أصبح فيما بعد سمة بارزة في الفن العربي ـ الإسلامي.

بالعودة إلى مقارنة الخطوط الأبجدية الأوجاريتية والعربية والجنوبية والشمالية، يمكن ملاحظة تأثيرات الخطين الأولين في الخط العربي. وهذا يتأكد عبر القيمة العددية لتركيب الحروف، فالهمزة هي إبنة «قرني الثور» اللذين اكتملت صياغتاهما في خط المسند الحرف أ، والباء هي ما تبقى من مخطط البيت الثلاثي. وحرف الجيم العربي يكاد يطابق رأسه مع تعديل نفس الحرف في المسند، وكذلك حروف الدال، والواو، والكاف، واللام. واعتقد أن الخط العربي اشتق حرف الألف الأولى ذات العقفة السفلى نحو اليمين، من حرف اللام، ومن الحرفين معًا اشتق حرف اللام ألف. وفي الكتابة العربية المبكرة ما يزال حرف م يحتفظ برأس المسمار المثلث، ولو وجد من يكتبه مستديرًا بنفس الوقت. وكذلك الحروف ع، غ، ص، ر، ش تنطق بأصول أشكالها المسندية التي تقتبس بدورها من نماذج

سابقة في بلاد الشام. ولأسباب اقتصادية وعملية احتفظ أهل مكة والمدينة بالخطين اليابس والمدور. ومع ناشري راية الإسلام انتقل خط المدينة المدور واليابس إلى مصر منذ افتتاحهم لها، غير أن الانتشار سيكتب للثاني العموم في مصر وشمال إفريقيا (الخط القيرواني) وبقية البلاد العربية الإسلامية. وهكذا ستكون المدينة أولاً، ثم الشام، لا بغداد، ثانياً، وراء انتقال خط الدولة الجديدة إلى المغرب العربي. ومن جهة أخرى تؤكد أقدم بردية عربية في مصر من السنة ٢٢هـ كتبت على ورق البردي بخط متطور، قريب من المدور. إن سنتين من الفتح لا تكفيان لتبرير هذا التطور السريع، والجواب المنطقي لهذه الظاهرة أن الخط العربي اللين كان معروفًا من قبل في مصر، أو أنه جاء متطورًا من منشئه مع المسلمين.

ولا ننسى أن وثائق البردي الوفيرة في مصر كان معظمها لأعمال تجارية ورسائل.

هنالك صلات عديدة تربط الخط العربي بالمسند، فكلاهما كان القلم الرسمي لدول عربية، وبينما كانت حروف متفرقة ربطت الحروف العربية لتشكل كلمة، فضُغط الفراغ وتماسكت الكلمات. ولكي لا تتداخل الكلمات في الأسلوب الجديد، أصبح للحرف شكل في آخر الكلمة يخالف شكله في بدايتها وبذلك أمكن تجنب اختلاط أي كلمتين منه. وهذا قد يعادل إستعمال الحرف الكبير الذي تبدأ به الكلمات الأجنبية*(د). وبالمقابل فإن كتابة المسند اعتمدت العلامة الفاصلة لتقف بين الكلمات. والآن يجدر التساؤل عن المكان والزمان اللذين بدأ فيهما استخدام الخط العربي الرسمي للدولة العربية الإسلامية، والذي عرف فيما بعد باسم الخط الجليل والطومار؟

هنالك عدد من الكتابات المنقوشة على الحجر من أوائل العصر الأموي تظهر استعمال الخطين اليابس والمدور بآن واحد؛ مثل كتابة سد معاوية قرب الطائف سنة ٥٨هـ، وهي تعتبر أقدم كتابة عربية مؤرخة من الحجاز. فهذه كتبت بأسلوب الخط المدني أو المكي، وظهرت فيها لأول مرة بعض النقاط على الياء والباء والتاء... الخ على حروف يابسة متطاولة.

وهنالك كتابة قرب كربلاء (حفنة الأبيض) تعود إلى سنة ٦٤هـ، ولكن خطها القائم خال من النقط، وحروفها قريبة من الكتابة الخاصة بسد معاوية، وتعد من أقدم نماذج الخط الكوفي اليابس على الأحجار في القرن الأول الهجري.

(*) المحرر (س):

(د) المقارنة غير واردة لأن الحرف الكبير في الكتابات الأوربية قاصر استعماله على بدايات الجمل والأسماء، أسماء الأعلام فقط فيما عدا الألمانية التي تستعمله في كل الأسماء.

ويقوِّم الباحثون شاهد عبدالرحمن بن حير المؤرخ في سنة ٣١هـ بأنه أقدم نموذج للكتابة الحجرية الإسلامية، وكان الخط الرديء الذي نقش به مؤشرًا على تطور من مرحلة إبتدائية نحو مرحلة متطورة متقنة، غير أن كتابات جبل سلع الأبكر منها تتميز بخصائص الخط الكوفي المتقن الذي أخذ فيمابعد سماته في كتابات النقود الأموية التي ضربت في دمشق والمدن الأخرى، بعد تعريب الخليفة عبدالملك للدواوين. وهذه النقود المكتوبة بخط عربي كوفي جميل قائم لا تتضمن على نقيض النقود البيزنطية، أي صور، بل تتحلى بالشهادة بوحدانية الله تعالى، وهي أسمى درجات إنكار الذات وطاعة الخالق.

والجهشياري ينسب بدء عهد الخط الرسمي (الطوامير) إلى عهد الخليفة الوليد بن عبدالملك، والقلقشندي ينسبه إلى عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان. غير أن فقد كثير من كتابات عهد الخلفاء الراشدين، بسبب كتابتها على مواد فانية كالرق وعظام الإبل. . . وصحاف الحجر، وعادة محو الكتابات لإعادة استعمال مادة الكتابة من جديد، يشكل حلقة مفقودة في سلسلة التطور.

وبرأيي أن هذا التحول نحو الخط الرسمي (الجليل) قد تمَّ في الدولة العربية الإسلامية على الأقل منذ عهد الخليفة عثمان (رضي الله عنه)، إن لم يكن من عهد الرسول (ﷺ). وموضوع كتابة المصاحف في عهد عثمان (رضي الله عنه) لتوزيعها على الأمصار يشكل مبررًا لهذا الظن. فهذه المصاحف، التي كتبت بخط زيد بن ثابت وأملاها سعيد بن العاص، لم تكتب بأسلوب خط شاهد عبدالرحمن بن حير المعاصر، بل كتبت بالخط الجليل على ورق كبير الحجم. وبحسب ما يذكر ابن كثير من وصف مصحف عثمان (رضي الله عنه) الذي أرسل الى دمشق «فقد رأيته كتابًا عزيزًا جليلاً عظيمًا ضخمًا بخط حسن مبين قوي، بحبر محكم في رق أظنه من جلود الإبل». وبالمثل يخبر الدينوري «بأن أهل الشام ربطوا مصحف دمشق الأعظم على خمسة رماح ورفعوه في حرب صفين». كذلك نعرف من مصاحف مماثلة في الحجم من آخر القرن الأول الهجري مكتوبة على الرق ومودع أحدها في متحف الآثار الإسلامية في استانبول رقم ٣٥٨، ان طول الصحيفة ٥ر٥٤سم الى ٦٤ سم. وفي الورقة الواحدة ١٢ سطرًا، وأن طول حرف الألف حوالي ٤-٥ر٤سم.

ولو حسبنا كم تحتاجه كتابة ١١٤ سورة من الفاتحة إلى الناس بهذا المقياس، لتصورنا المدة الزمنية والجهد الذي كان على زيد بن ثابت توفيره. ولربما كان زيد يشرف على جماعة من الكتبة المتميزين بحسن الخط وبالأمانة يساعدونه في إنجاز هذا العمل الضخم، ولكم نأسف لضياع عدد كبير من رسائل الرسول الكريم (ﷺ)، نستشف بواسطتها مراحل التطور في الكتابة بين عهده وعهد الخليفة الثالث.

ولاشك أيضًا أن المصاحف المنسوبة إلى الخليفة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) تحاول تقليد أسلوب الخط الكوفي اليابس الجليل الذي كان سائدًا في آخر عهد الخلفاء الراشدين، والمتأثر بمدرسة الكوفة.

أخيراً وليس آخرًا أعتبر عمل الخليفة عثمان (رضي الله عنه) كتابة المصاحف وتوزيعها على الأمصار عملاً حضاريًا من جهة، وعمل دولة على أرقى مستوى من جهة أخرى. وقد سبق في بادرة مشابهة ولكنها لا توازيها سموًا ولا روحانية، قام بها المشرع البابلي حمورابي الذي دون الشرائع بالخط المسماري على الحجر ووزع نسخًا منها على المدن البابلية ليحتكم إليها القضاة والمتقاضون. وبالمقابل فإن عثمان (رضي الله عنه) لا يدِّون شرائع الإنسان الفاني، بل يدون شريعة رب العباد، ويلزم المسلمين باتباعها دون زيادة أو نقصان في كافة أرجاء العالم الإسلامي الواسع، وعلى مدى العصور وبعمله هذا لم يوحد الشريعة والتعاليم الإسلامية فحسب، إنما وحد اللغة والكتابة العربية، فأنهى بذلك عصور اللهجات المختلفة، ومدارس الخط المتنوعة في الشرق الأدنى القديم وغدا العرب المسلمون ورثة الحضارات السالفة.

وفي الحقيقة إذا كان الخليفة عبدالملك قد عرب دواوين الدولة الجديدة، فإن عثمان (رضي الله عنه) سبقه بتعريب الدولة الإسلامية الأولى نهائياً عندما ثبت صيغة دستورها بشكله الراهن.

المُثُل الإسلامية في رسائل النبي (ﷺ)

يوسف عز الدين

العرب قبل الإسلام

الأمة العربية أمة قائم كيانها على نظام القبائل وتقاليدها الموروثة وعاداتها التي حافظت عليها. وقد فرضت الصحراء عليها حياة خاصة ومُثُلًا كريمة، استمدتها من قسوة الطبيعة وتبدل مناخها وتباين مظاهرها وتضاريسها الأرضية والمناخية.

ألفت الترّحل تطلب الكلأ لترعى إبلها وأغنامها ولتعيش من منتجاتها. بيوتها الخيم لأنها سريعة البناء سهلة الحمل والطي. فانعدمت كل مظاهر حياة الحاضرة السياسية والفكرية والاقتصادية المستقرة بين هذه القبائل الرحالة. وسرت هذه التقاليد على مدن الجزيرة، فلم تكن تعرف غير التقاليد القبلية والعادات العشائرية، مثل مكة المكرمة والمدينة المنورة. . . التي كانت تتوارثها بالتطبيق والرواية.

هذه أمة البداوة أو القبائل المختلفة، ما كانت بحاجة إلى دستور تسجل فيه هذه التقاليد والعادات، لأنها أصبحت جزءً من حياتها الاجتماعية والاقتصادية والفكرية. وقد اعتمد أبناؤها على الرواية والذاكرة في حفظ التراث، بما فيه أخبار الغزوات والمعارك وكرم الرجال ومظاهر الطبيعة. وبالرغم من أن الخطابة كانت منتشرة بينهم وقد برز خطباء لسن منهم، إلا أن الذوق المرهف غلب على الرواة فحُفظ أكثر الشعر وضاع جل النثر.

إن اعتياد العرب على الرواية والحفظ، شحذ فيهم القابلية الذهنية، ونمت قابلية الحفظ فحفظوا الأنساب والحوادث المختلفة والغزوات والحروب، مثل حفظهم للقصائد الشعرية والأمثال. . وقد كان كل جيل من الرواة يورث الجيل التالي، ويعتني عناية كبيرة بالضبط والإتقان. . وقد كان لرواية الشعر مقام كبير بينهم لأنه يحفظ أنسابهم ومفاخرهم، فهو سجل الكرم والفخر والعزة والكبرياء والأصالة. . فشجع مقامه العالي المنافسة بين الحفاظ والتزام الدقة في الحديث وضبط الرواية.

كانت الأمية هي الطابع الغالب على العرب، وفيهم قلة تعرف القراءة والكتابة. ثم إن انقطاع العربي في الصحراء وسرعة الترحل وتبديل المحلات التي ينتجع فيها الكلأ، أبعدته عن الاتصال بالحضارات المجاورة إلا من سكن العراق والشام. لذلك كانت الصلات مع الملوك والحكام المجاورين قليلة. وتتمثل هذه الصلات في الرسائل المحدودة التي أرسلها العرب إلى الحكام المجاورين، وقد جمع أحمد صفوة جمهرة رسائل العرب بعد أن بذل جهدًا

واستقراء في مظان الكتب، لكنه لم يتوصل إلا إلى عدد قليل من تلك الرسائل التي أُرسلت إلى الملوك، من الولاة العرب الذين استقروا في السواد، منها: رسالة المنذر الأكبر إلى أنوشروان، وهي رسالة ليست ذات أهمية كبيرة، فيها وصف لجارية... ويظهر على الرسالة طابع الافتعال والمبالغة اللفظية والحسية... فالفتاة وطفاء كحلاء دعجاء حوراء... أسيلة الخد، شهية المقبل، جثلة الشعر... كاعب الثدي، حسنة المعصم، لطيفة الكف... لفّاء الفخذين، ريا الأرداف.. مكسال الضحى، بغية المتجرد... ولعلها من افتعال الرواة... ولم تُذكر لنا أية رسالة عن القضايا السياسية والعلاقات التي تربط العرب بكسرى... وعندما تُذكر الرسالة نجد الطابع الشعري يغلب عليها... فالمرسل ينظم المضمون شعرًا.

ومن تلك الرسائل، رسالة عمرو بن هند إلى عامله بالبحرين، وقد ذكرها تاريخ الأدب العربي، لعلاقتها بالشاعر طرفة بن العبد وخاله المتلمِّس، وفيها النهاية المؤلمة لشاعر من شعراء العصر الجاهلي، فقد قُتل شابًا نضر العود.

ومن الرسائل القليلة التي وردت في العصر الجاهلي، رسالة النعمان بن المنذر إلى كسرى... ورسالة عبدالمطلب بن المطلب بن هاشم إلى أخواله بيثرب، والتحالف بين عبدالمطلب وبين خزاعة.. ورسالة عدي بن زيد العبادي إلى أخيه الجارود. وهي رسائل غلب عليها طابع الضعف أو الصنعة، ولا يمكن أن توضع في مصاف النثر الفني. ولم يبق من النثر الفني غير العظات والوصايا، مثل وصايا أكثم بن صيفي إلى طيء، وكتابه إلى النعمان البارقي.. وبذلك لن نجد أثرًا كبيرًا للرسائل في حياة العرب.. ولعلها ضاعت عبر السنين وتسبب عوامل الطبيعة.. فقد قيل إن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كانت عنده نسخ من العهود والمواثيق ملء صندوق(١)، وبالرغم من حرصه عليها، فقد احترقت ولو بقيت لأتى عليها المغول والتتار ومصائب الأيام وعوامل الطبيعة الكبيرة والكثيرة.

عهد الرسول (ﷺ)

وقد اختلفت الحالة الفكرية بعد ظهور النبي (ﷺ)، فقد حفظت نصوص كثيرة من رسائله بعد أن فرض الدين الإسلامي الكتابة على المسلمين الأول، وبدأت الدولة الجديدة في عملية التكوين. وقد كان الرسول الكريم (ﷺ) يعنى بلغة الوثائق والعهود، وقد جمع محمد حميد الله هذه الرسائل، وبذل جهدًا واضحًا في تنسيقها وتبويبها. ورغم قداسة ما كتبه الرسول (ﷺ) أو عاهد عليه، فلم يبق من أصل الرسائل والمواثيق، غير أعداد قليلة، وحفظ الرواة وأهل الحديث كثيراً من النصوص.

لاشك بأن الرسول الكريم (ﷺ) كان شديد الصبر واسع الفكر عندما بدأ ينشر الدعوة، وقد كان يعرض نفسه على القبائل، وكان يحاول إقناع العرب بقبول دعوته.. وكانت هذه الدعوة سرًا يقابل فيها القبائل، ومنها بيعتا

العقبة. ففي العقبة الأولى[٢] وضعت لبنات العقيدة الإسلامية الفتية واضحة وصريحة، عندما قرأ عليهم القرآن الكريم وبويع على نشر الدين الإسلامي، ثم وضحت أركان الإسلام في البيعة الثانية، عندما بايع الأنصار على عدم الشرك والسرقة والزنا وقتل الأولاد وعدم الإتيان ببهتان وعدم المعصية. .[٣]، وهي بيعة النساء[٤]، ولم تصلنا مكتوبةً إنها نقلت إلينا رواية. وفي بيعة العقبة الثالثة (أو الثانية على رأي) بايع الأنصار على منع الرسول الكريم عما يمنعون منه أنفسهم وأسرهم وأولادهم، وأن يحاربوا معه الأسود والأحمر، وأن ينصروه على القريب والبعيد[٥]. ولم يدوّن الرسول في ذلك شيئًا. وامتازت هذه البيعة بالتنظيم والتنسيق، فقد كان عدد الأنصار ثلاثة وسبعين، ورتب لهم نقباء، وجعل أبا أمامة رئيسًا لهم، فظهر التنظيم الأول في الدين الإسلامي، وتجلى فيه دقة العمل وسهولة الضبط وإيصال الدعوة بيسر وسهولة إلى أبناء المدينة المنورة.

ولبعد المسافات وضرورة إيصال الدعوة للبعيد من العرب، بدأت كتابة العهود والرسائل، ويمكن أن نضع كتب البيعة والعقود والعهود الأولى ضمن الرسائل النبوية، إذ بدأت بها الدعوة الأولى وتم وضع الأسس المتينة والقواعد الجديدة والمصطلحات الاسلامية، لإرساء العقيدة الجديدة، وهي بداية النثر الفني في الأدب العربي. وكانت هذه الرسائل مختلفة عن الخطابة والأمثال والحكم، لسلاسة عبارتها وجزالة أسلوبها، وتركيز معانيها، ووضوح أهدافها الإسلامية، وبُعْدها عن الصناعة اللفظية.

رسائله داخل الجزيرة

بعد أن وطد الرسول الكريم (ﷺ) الدين الإسلامي، وبدأ الإسلام ينشر في المدينة المنورة، خطا الخطوة الأولى في تعليم الأنصار الدين الإسلامي، وأخذ مصعب بن عمير يفقه المسلمين في الدين ويعلمهم القرآن الكريم. فبعد أن كان يدعو إلى التوحيد ورفض عبادة الأوثان، وضعت أسس الدين. ولما آمن المسلمون في المدينة المنورة، بدأت صلاة الجمعة بالتقرب إلى الله تعالى بركعتين. واحتاج الأنصار إلى أسس محددة لفهم قواعد النظام الأساسي الجديد، ومن مكة المكرمة أرسل الرسول الكريم لهم عدة أنظمة، منها أنه حدد الفداء وضرورة مساعدة المحتاج من المسلمين، وافتداء أسراهم وألا تكون منزلة المسلم مساوية لمنزلة الكافر.

كان الرسول الكريم (ﷺ) يواجه الشرك في مكة، ويدعو إلى العقيدة، وينظم المسلمين في المدينة. وأول مادة وضعها للأنصار: «أنهم أمة واحدة من دون الناس». ثم جاءت مواد الدستور الأخرى تنص على أن يتكافلوا فيما بينهم حسب صلاتهم. وأن يكونوا كتلة واحدة ضد من تسول له نفسه بإلحاق الأذى بأي مسلم منهم، لأن المسلمين يوالي بعضهم بعضًا، فلا يجوز قتال واحد منهم أو مسالمة مؤمن ومحاربة البقية، فهم أمة واحدة كالجسم الواحد، فلا يجوز مصادقة الكافر. . . وحدد للأنصار صلاتهم باليهود بوضوح وصراحة. كما حدد هذه الصلات بقريش ومواليها، وأكد على نصرة المظلوم ومصالحة المسلمين، وإسداء النصح لمن خالف المسلمين، وحرم جوف المدينة

المنورة. كانت رسائل النبي (ﷺ) إلى الأنصار نقلة من الدعوة الشفوية إلى الكتابة لبعد المسافة، وبقي يعتمد في مكة على الإقناع المباشر الذي كان يخاف منه الكفار، لمعرفتهم بقابلية الرسول (ﷺ) الفذة في الإقناع وقرع الحجة بالحجة، حتى كانوا يسدون آذانهم خوفًا من سماعه حتى لا يتأثروا بحديث ويبعدون الناس من الاقتراب منه والحديث معه.

صلح الحديبية

كان هذا الصلح نقطة تحول كبيرة في تاريخ الدعوة الإسلامية، فهي غزوة أراد بها الرسول دخول مكة معتمرًا، فاضطربت قريش وخرجت إليه لأنه شن حربًا نفسية عميقة الأثر جاءت في أثر المواقع الحربية، بدر وأحد والخندق وغزواته لليهود. دخل الرسول (ﷺ) إلى عقر الديار في الحديبية، وأذاع قوله: «لا تدعوني قريش اليوم إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها»(٦). واتفق مع قريش على أن ينصرف وأن تكون هدنة مدتها عشر سنين. وقد تألم المسلمون من الاتفاق لأن فيه «أن من جاء من الكفار إلى المسلمين مسلمًا رُدَّ إلى الكفار، ومن جاء من المسلمين إلى الكفار مرتدًا، لم يرد إلى المسلمين»(٧)، حتى إن الرسول (ﷺ) رد أبا جندل، وهو يرسف في قيوده. وعاد الرسول (ﷺ) إلى المدينة بعد أن عرفت العرب مقدار قوة المسلمين، كان الرسول (ﷺ) رفيقًا بقريش وأعطى حرية كاملة للناس للدخول معه أو مع قريش.

وبعد أن صُد الرسول (ﷺ) عن عمرته يوم الحديبية، «قال: أيها الناس إن الله بعثني رحمةً وكافةً. . فأدوا عني يرحمكم الله، ولا تختلفوا عليَّ كما اختلف الحواريون على عيسى بن مريم»، وقد كثرت بعوث الرسول (ﷺ) وغزواته ووصلت سبعًا وعشرين غزوة، أما بعوثه فكانت ثمانيةً وثلاثين بعثًا(٨). ونقضت القبائل الهدنة فكان ما أراده الله من نصر المسلمين، وتم الفتح المبين.

نشر الدعوة في خارج الجزيرة

وبعد هدنة الحديبية وقبل الفتح، قال الرسول (ﷺ): «إن الله بعثني رحمةً وكافةً»، ومعناه أن تنشر الدعوة إلى العالم كله، وبالفعل أرسل برسالتين إلى صاحب دمشق وإلى ملك البحرين. . كما أرسل عدة رسائل إلى سادة العرب وقادتهم داخل الجزيرة وخارجها.

كانت فكرة رائعة دوى فيها صوت الدعوة في أرجاء الجزيرة العربية، وردد صداها العالم. وقد دلت الرسائل على سعة فكر الرسول (ﷺ) ونظرته السليمة في بث الدعوة. وأخذت بعض القبائل تصدق بما تناقلته قريش عن ظهور النبي، وهي بعيدة عنه، بعد أن آثرت التريث لأن قريش في سفرائها أخذت تشكك في نبوته (ﷺ).

كانت رسائله مختصرة مركزة عميقة الأثر في النفوس، ومن نصوص هذه الرسائل «أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم يؤتك أجرك مرتين»(٩)، و«أدعوك بدعاية الله عز وجل»(١٠)، والدعوة النفسية عندما يلقي تبعة الرعية على مسؤولية الملك (١١) ويتخذ من القرآن الكريم سبيلا لتوضيح فكرة، وجلب القلوب باللين والموعظة الحسنة مثل ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ ، . . . الآية(١٢)﴾.

كان الرسول يدعو إلى الإسلام، وينتظر رد الفعل عند هؤلاء الملوك ويعرف أثرها النفسي عند الشعوب، ولم يدخل في رسائله إلى تفاصيل تعاليم الدين، وأمله في إسلام أهل الكتاب أكثر من أمله باسلام كسرى والمجوس. واكتفى بالدعوة إلى الإسلام «أدعوك بدعاية الإسلام» لأن أهل الكتاب لهم قاعدة فكرية عن الكتب المقدسة والنبوة، مما لا يملكه المجوس والفرس الذين يرون أنهم أعلى طبقة من العرب، لذلك شرح في رسالته قصده وطالب كسرى بالإيمان بالله ورسوله، وأن الله لا شريك له، وأنه رسول الله الذي أرسله الله لينذر من كان حياً. ولصلات النجاشي بالعرب ومعرفته بهم وببعض تعاليم الدين، من هجرة الصحابة أكد في رسالته له على التوحيد، وتأكيده على التوحيد بسبب انتشار الوثنية بين البشر، على أشكال مختلفة وأساليب متباينة، فمنهم من يعبد الأوثان والأصنام، ومنهم من يعبد الملوك(١٣).

رسائله إلى العرب

كتب الرسول (ﷺ) إلى الحارث صاحب دمشق، والمنذر بن ساوى ملك البحرين وهوذة صاحب اليمامة، وإلى ملكي عمان، ولأكيدر ملك دومة الجندل، ووائل بن حُجر وأهل حضرموت وغيرهم.

وقد اختلفت هذه الرسائل باختلاف شخصية المرسل، إليه، فقد دعا الحارث بن أبي شمر الغساني إلى الإيمان (بالله وحده لا شريك له)، وكان أكثر صراحة وحرية مع ملك البحرين، فقد قال: «فإن من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم له ذمة الله وذمة رسوله»، وأعطى للمجوس خيارًا بدفع الجزية لمن لم يؤمن، وكان من جراء ذلك أن أسلم جماعة من أهل البحرين، ودفع الجزية المجوس واليهود. . . إذ دخلت ضمن الشروط المالية عند العرب(١٤).

وفود القبائل العربية

ولما انتشرت الدعوة بدأت وفود العرب تصل إلى المدينة، وكان الرسول (ﷺ) يشرح لهم تعاليم الدين الإسلامي بنفسه.. ويرسل مع الوفود رسائل مكتوبة تثبت هذه التعاليم..

فقد جاءه في تبوك صاحب أيلة وأهل جرباء وأهل اذرح وأهل ميناء. . فأمنهم الرسول (ﷺ) على أموالهم، ومن كان معهم من أهل الشام واليمن والبحرين، على أن يدفعوا الجزية. وفرض على أهل أذرح وجرباء مئة دينار تُدفع كل رجب. . . وفصَّل لهم القضايا المالية(١٥).

وعندما جاء وفد كلب أكد في مقابلته لهم على «إقامة الصلاة لوقتها، وإيتاء الزكاة بحقها»(١٦). وعلّمهم أصول إخراج الزكاة في الشياه والنخل والزرع. . . كما فرض عقوبة الجلد على المخالفين من ثقيف، لمن يعبد الحيوان ويعضد الشجر. . . ورأى ضرورة إخباره عن الذين يكررون مخالفتهم لأوامره.

وكانت الرسائل يشهد على خطها الصحابة الذين يحضرون كتابتها.

ملوك حمير

ولما عاد الرسول (ﷺ) من تبوك إلى المدينة، أرسل ملوك حمير رسلهم معلنين الإسلام ومحاربة المشركين. . فكان وصول وفد اليمن حدثًا كبيرًا من الأحداث الإسلامية، فقد كان الرسول (ﷺ) يتمنى من الله أن يهدي أهل اليمن، وهو يحفر الخندق، وأسعده إسلام هذا القطر العربي الكبير، للصلات الوثقى القائمة بين أهل الحجاز وأهل اليمن، صلات الرحم والقربى مع هذه القبائل.

لذلك أفاض الرسول الكريم، في شرح تعاليم الإسلام لأهل اليمن، وأكد على الناحية المالية وشرحها لهم. وقد عزز الوفد بخمسة من الصحابة الذين تفقهوا بالدين الإسلامي، ومن «صالحي أهلي وأولي دينهم وأولي علمهم» كما قال (ﷺ)، وهم معاذ بن جبل وعبدالله بن زيد ومالك بن عبادة وعقبة بن نمر ومالك بن مرة، لنشر تعاليم الدين وتعليمهم فرائض الإسلام، مع أنه (ﷺ) أفاض في تعليمهم(١٧).

وقد شرح لهم كيف يدفع المسلم الزكاة، وأهل الكتاب الجزية، وتكون لهم ذمة الله ورسوله. وقال بعبارة صريحة بضرورة جمع الصدقة التي «لا تحل لمحمد ولا لأهله، وإنما زكاة يتزكى بها على الفقراء». إن فرض الزكاة كان ضرورة لرفع مستوى الفقراء من المسلمين، والضمان الاجتماعي والمالي الذي أكده على كل وفود العرب، فقد كتب إلى بني نهد «لكم يا بني نهد من الوظيفة الفريضة»(١٨). وحدد قواعد الزكاة بدقة، «لكم العارض والفريش، وذو العنان الركوب والفلو الضبيس لا يمنع سرحكم ولا يعضد طلحكم ولا يحبس دركم ولا يؤكل أكلكم، ما لم تضمروا الإماق وتأكلوا الرباق». (١٩)

وفي رسالة أخرى أرسلها الرسول (ﷺ)، نجد حرصه واهتمامه الكبير بإسلامهم دعاه إلى التقيد بقوانين الدين الإسلامي، فعلمهم الوضوء وضرورة إتمامه، وأمرهم بالصلاة وضرورة الخشوع وإتمام الركوع فيها، وحدد لهم

أوقاتها وحضور صلاة الجمعة والغسل عند الذهاب إليها. وأكد على التوحيد ونشره بين القبائل، وإلا كان جزاؤهم القطع بالسيف. . . وأكد على أن التوحيد من أهم صفات المسلم. . . كما علمهم فرائض الحج والعمرة، وضرورة دراسة القرآن الكريم، ومعرفة الشريعة، وجزاء المسلم الجنة والكافر النار.

وعاد في شرح القواعد التي تفرض بها الزكاة على المسلم. (٢٠)

كانت تعاليم الدين الإسلامي لأهل اليمن صريحة وواضحة، ولم يعلن الجهاد. .

وفي رسالة أخرى أرسلها إلى شرحبيل بن عبد كلال ونعيم بن عبد كلال، مع عمرو بن حزم(٢١) ذكر السنن والفرائض والديات. . . والقَوَد، فقد جعل دية من يقتل من المسلمين عمدًا مئة من الإبل، وعن قطع الأنف كله واللسـان كله والشفتين وفقأ العينين وقطع البيضتين والذكر والصلب، ديةً كاملة. وللرجل الواحد نصف الدية وللمأمومة والجائفة ثلثها، وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل وفي الموضعة خمساً. وقد ساوى الرسول الكريم (ﷺ) في الدية في القصاص بين الرجل والمرأة. أما من لا يملك من الإبل فقد فرض عليه ألف دينار دية بدلاً عنها. (٢٢)

خاتمـــة

كانت رسـائـل النبي (ﷺ) اللبنة القوية التي قام عليها الصرح الإسلامي الشامخ، فقد بدأت بمعاهدة المشركين ثم قبول دعوته. . وفي رسائله كان يأخذ الأمور بالتدرج بيسر وسهولة، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة والرقة واللين.

بدأ بالتوحيد والدعوة إلى الواحد القهار، ومحاربة الأوثان لأن الوثنية أسوأ أنواع الذل والطغيان. . وأراد أن يرفع من سوية البشر ويسير بهم من عبادة الشرك المادية، سواء كانت وثنًا أو أميرًا أو ملكًا، إلى عبادة الديان. ثم أتبعها بالصلاة فالزكاة، وبعدها الحج. ومن الملاحظ أن هذه الرسائل تمتاز بأمور منها:

(١) لطف العبارة ورقتها وسهولة ألفاظها وسلاسة عبارتها.
(٢) البعد عن التصنع اللفظي، لتكون مفهومة لكل طبقات المجتمع الإسلامي.
(٣) دخـول المصـطلحات الإسلامية الجديدة في تلك الرسائل، كالصلاة والزكاة والحج والجهاد والصدقة والمشرك والكافر والفريضة والسنة والنافلة والحسنة والسيئة والنفاق. . . وغيرها من الألفاظ الإسلامية والمصطلحات التي لا يعرفها العرب بمثل ما اصطلح عليه الإسلام، وإن كانت عربية.

وقد اتخذ الخلفاء من بعد هذه الرسائل، وخاصة تلك التي فرض فيها التعاليم الإسلامية نموذجًا يسيرون في هديه . . ويقبسون من فكره الواسع وعقليته الكبيرة (ﷺ).

التعليقـــات والإشـــارات

(١) محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، ص١٠.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص٢٨؛ إبن حزم، جوامع السيرة، ص٧١؛ السقا وآخرون، السيرة (القسم الأول)، ص٤٢٠، ولم يؤمر فيها بالجهاد.

(٣) المصدر السابق (المحرر: كذا)، ص ص٧، ٢٨، ٢٩، ٣١ (المحرر (ع): من الواضح أن المقصود هو المرجع في التعليق رقم١).

(٤) ونص الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ﴾. المُمتحنة: ١٢.

(٥) المصدر السابق (المحرر (س): كذا، لعل المقصود هو المرجع في التعليق رقم ١)، ص٣١؛ اليعقوبي، التاريخ، جـ٢، ص ص٣٨، ٣٩.

(٦) إبن حزم، المصدر نفسه، ص٢٠٨.

(٧) الموضع السابق نفسه؛ حميد الله، المرجع نفسه، ص٥٨.

(٨) السيرة، القسم الثاني، ص ص٦٠٦، ٦٠٨، ٦٠٩.

(٩) أحمد زكي صفوة، رسائل العرب، ص٣٢ (رسالة هرقل)، ٣٨ (رسالة المقوقس).

(١٠) رسالة كسرى، المصدر السابق نفسه، ص٣٥.

(١١) قال في رسالة هرقل (إنما عليك إثم الأريسيين) وفي رسالة كسرى (فعليك إثم المجوس) وجاء في رسالة المقوقس (إنما عليك إثم القبط).

(١٢) في رسالة هرقل والمقوقس آية من آيات سورة آل عمران وهي ﴿. . . قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ . . .﴾. آل عمران: ٦٤.

(١٣) ابن حزم، جوامع السيرة (تحقيق إحسان عباس وناصر الدين الأسد)، ص٢٩.

(١٤) جرت مراسلات مع الرسول (ﷺ)، يمكن مراجعتها في كتب التاريخ و السيرة الحلبية والخراج لأبي يوسف وأسد الغابة والإصابة وفتوح البلدان مجموعة في كتاب أحمد زكي صفوة، رسائل العرب.

(١٥) أحمد زكي صفوة، المرجع نفسه، ص٤٩ (رسالة الأكيدر).

(١٦) المرجع السابق نفسه، ص٥١ (رسالة ابن كلب).

(١٧) أنظر رسالة النبي (ﷺ) إلى ملوك حمير، المرجع السابق نفسه، ص٥٣.

(١٨) الوظيفة النصاب من الزكاة.

(١٩) لا تؤخذ إلا الجيدة من الحيوانات وتبعد ذات العيوب والمسنة.

(٢٠) أحمد زكي صفوة، المرجع نفسه، ص ص٦٣، ٦٤.

(٢١) المرجع السابق نفسه، ص ص٨٩ ـ ٩٠، المأمومة: الشجة التي بلغت أم الرأس وهي الجلدة التي تجمع الدماغ، ويقال شجة أمة ومأمومة. الجائفة: الطعنة التي تبلغ الجوف، وطعنة جائفة تخالط الجوف. والمنقلة: التي تنقل العظم أي تكسره حتى يخرج فراش العظم. الموضحة: التي بلغت العظم فأوضحت.

(٢٢) الموضع السابق نفسه.



وِفَادَةُ الأَعْشَى على الرَّسُول (ﷺ) : أهي صَحيحة؟

عبدالعزيز بن ناصر المانع

حفَلتْ مصادر الأدب العربي بالكثير من الأخبار والروايات حول علاقة الشعراء بالرسول (ﷺ)، وذلك كخبر إسلام كَعب بن زُهَير وعامر بن الطُّفَيل والطُّفيل بن عمرو الدوسي والأعشى وغيرهم. وهذه الأخبار لا زالت ـ فيما أظن ـ في حاجة إلى شيءٍ من الدراسة والبحث للوصول بها إلى شاطىء اليقين نفياً أو إثباتًا. وما من شك في أن خبر وفادة الأعشى على الرسول (ﷺ) هو واحد من هذه الأخبار التي احتفت بها كتب الأدب ومصادره، وأوردته عند حديثها عن الأعشى وحياته وشعره. وموضوع هذا البحث هو محاولة التحقق من صحة هذا الخبر ومدى توثيقه، وذلك بتناول كل رواية في المصادر الأساسية حسب ترتيبها التاريخي للتأكد من قيمتها ومكانتها.

(١) رواية ابن هشام (ت ٢١٨هـ / ٨٣٣م)

لعل أقدم نص تاريخي أورد خبر الوفادة هذه، هو ذلك النص الذي أثبته ابن هشام في كتاب **السيرة**. يقول الخبر: (١)

قال ابن هشام: «حدَّثني خلادُ بن قُرَّة بن خالد السدُّوسي، وغيره من مشائخ بكر بن وائل من أهل العلم، أن أعشى بني قَيْس بن ثَعْلبة بن عُكابة بن صَعب بن علي بن بكر بن وائل خرج إلى رسول الله (ﷺ) يريد الإسلام، فقال يمدح رسول الله (ﷺ): (٢)

ألم تَغْتَمِضْ عيناكَ ليلةَ أرْمَدَا   وبِتُّ كما باتَ السَّليمُ مُسَهَّدَا

فلما كان بمكة أو قريبًا منها، اعترضَهُ بعض المشركين من قريش، فسأله عن أمره، فأخبرهُ أنه جاء يريد رسول الله (ﷺ) ليسلم، فقال له: يا أبا بَصير، إنه يُحرِّم الزنا، فقال الأعشى: والله إن ذلك لأمرٌ مالي فيه من أرب، فقال له: يا أبا بصير، فإنه يُحرِّم الخمر، فقال الأعشى: أما هذه فوالله إن في النفس منها لعلالات، ولكني منصرفٌ فأتروى منها عامي هذا، ثم آتيه فأُسلم، فانصرف فمات في عامه ذلك، ولم يَعُد إلى رسول الله (ﷺ)».

تلك رواية ابن هشام، ولكن ينبغي أن نسأل: متى حدثت هذه القصة في رأي ابن هشام؟ إن المتتبع لكتاب **السيرة النبوية**، سيلاحظ أن ابن هشام قد رتب كتابه على أساس التسلسل التاريخي للحوادث ابتداءً من قصة آدم

(عليه السلام) ونشوء الخليقة، وانتهاءً بوفاة رسول الله (ﷺ) وما واكبها من أحداث. وقد جاء ترتيب خبر إسلام الأعشى بين حادثتين مكيتين، الأولى قصة إسلام الطُّفيل بن عمرو الدوسي[3] والثانية قصة ذلك الأراشي الذي باع إبله لأبي جهل، وما طَلَّهُ هذا الأخير في ثمنها فانتصر له رسول الله (ﷺ) وأخذ له حقه من أبي جهل.[4]

ثم تتوالى بعد ذلك الحوادث التاريخية في كتاب السيرة لابن هشام فنجدها كالتالي:[5]

١ ـ خبرُ نزول سورة الكوثر، وهي سورة مكية[6].

٢ ـ خبرُ الإسراء والمعراج، وهي حادثة مكية[7].

٣ ـ وفاةُ أبي طالب عمِّ الرسول (عليه السلام) وخديجة (رضي الله عنها)، وهما حدثان مكيان[8].

٤ ـ سعيُ الرسول (ﷺ) إلى ثقيف، ومعلوم أن هذا كان في الفترة المكية أيضًا[9].

٥ ـ عرضُ الرسول (ﷺ) نفسَهُ على القبائل، وهذا حدث مكي[10].

٦ ـ بيعةُ العقبة الأولى، وهي حادثة مكية[11].

٧ ـ بيعةُ العقبة الثانية، وهي حادثة وقعت في الفترة المكية[12].

٨ ـ ثم يجيء بعد هذا كله خبر هجرة النبي (ﷺ) إلى المدينة[13].

من هذا كله يتضح لنا أن قصة وفادة الأعشى حدثت ـ في رأي ابن هشام ـ في فترة مبكرة سابقة لهجرة النبي (عليه السلام) إلى المدينة، ولذلك وضعها في ذلك المكان من كتابه. لكن، هل هذا التوقيت صحيح؟

لو قارنا بين الخبر والقصيدة لوجدنا ما ينفي، نفياً قاطعًا، ما ذهب إليه ابن هشام في تقديره لتاريخ حدوث وفادة الأعشى، فهو في قصيدته يجيب سائله عن وجهة ناقته فيقول:[14]

ألَا أيُّهذا السَّائلي أين يَمَّمَتْ ... فإن لها في أهْلِ يَثْربَ موعِدَا

وهذا يقطع ـ دون ريب ـ بأن وفادته كانت بعد الهجرة النبوية إلى المدينة، أو يثرب كما كانت تسمى آنذاك. والعجيب أن ابن هشام أورد هذا البيت ضمن قصيدة الأعشى، لكنه لم يتنبه إلى ذلك الخطأ التاريخي الذي أوقع نفسه فيه[15].

ألا يحتمل أن يكون الخبرُ كلُّه موضوعًا لا صحة له؟ يناقش السُّهيلي، في شرحه لسيرة ابن هشام، الخبر بطريقة تدل على شكه، بل ربما رفضه له كلية إذ يقول[16]: «. . . فإن صَحَّ خبرُ الأعشى وما ذُكر له في الخمر فلم يكن هذا بمكة، وإنما في المدينة ويكون القائل له: (أما علِمْتَ أنه يُحرِّم الخمر)، من المنافقين أو اليهود».

وما ذهب إليه السُّهيليُّ صحيح، فذلك لا يمكن أن يكون قد حدث بمكة، لأن تحريم الخمر نزل حكمه في المدينة، وسيأتي تفصيل ذلك.

أما أن تكون الحادثةُ قد وقعت في المدينة، فذلك أيضا ليس ثابتا لأننا لا نجد فيما بين أيدينا من نصوص روايةً واحدة تدل على أن الأعشى دخل المدينة، أو لقي أحدًا من المنافقين أو اليهود.

(٢) رواية ابن حبيب (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)

الرواية الثانية لخبر وفادة الأعشى هي رواية محمد بن حَبيب، شارح ديوانه. وقد احتفظ لنا البغداديُّ في **خزانة الأدب** بهذه الرواية التي نقلها بنفسه من ذلك الشرح، قال(١٧):

«. . . وكان الأعشى ـ فيما رُوي ـ رحل عند ظهور النبي (ﷺ) حتى أتى مكة، وكان قد سمع قراءة الكتب، فنزل عند عتبة بن ربيعة، فسمع به أبو جهل فأتاهُ في فتية من قريش، وأهدى له هديةً، ثم سأله: ما جاء بك؟ قال جئتُ إلى محمد؛ إني كنت سمعت مبعثهُ في الكتب، لأنظر ماذا يقول، وماذا يدعو إليه، فقال أبو جهل: إنه يحرم الزني، فقال: قد كَبِرْتُ ومالي في الزِّنى حاجة، قال فإنه يُحَرِّم عليك الخمر، قال: فما أَحَلَّ؟!، فجعلوا يحدثونه بأسوأ ما يقدرون عليه، فقالوا: أنشِدْنا ما قلتَ فيه، فأنشد:

ألم تَغتـمِضْ عينـاك ليلة أَرْمَـدَا ... وعـادَكَ ما عادَ السَّليمَ المُسَهَّـدَا

ـ وهي قصيدةٌ جيدةٌ عِدَّتها أربعة وعشرون بيتًا ـ فلما أنشدهم قالوا: هذا رجل لا يمدحُ أحدًا إلا رفعهُ، ولا يهجو أحدًا إلا وضعَهُ، فمن لنا يصرفهُ عن هذا الوجه؟ فقال أبو جهل للأعشى: أما أنت فلو أنشدتَهُ هذه لم يَقبلها، فلم يزالوا به، لشقاوته، حتى صَدُّوه، وخرج من فورته حتى وصل اليمامة فمكث بها قليلاً ثم مات».

تلك رواية ابن حبيب.

ويظهر لنا تطور جديد في الخبر فالحوار هنا يدور بين أبي جهل والأعشى. ثم ها هو الأعشى يدخل مكة وينزل ضيفًا على عتبة بن ربيعة استعدادًا لمقابلة النبي (ﷺ). ثم ها هي القصة تصور الأعشى مُطَّلِعًا على الكتب السماوية عالمًا بمبعث الرسول (عليه السلام).

ولو تمعن الباحث في هذه الرواية، لوجد عليها مآخذَ تجعل قبولها أمرًا مرفوضًا:

(أ) في بداية هذا الخبر نعلم أن الأعشى قصد الرسول (عليه السلام) «عند ظهوره» في مكة، وهذا لابد أن يكون مبكرًا جداً قبل هجرته. ولا يبدو ذلك معقولاً ولا مقبولاً، لما مرَّ في الرد على خبر ابن هشام. إضافةً إلى ذلك، فإن نص القصيدة يدل أيضا على خلاف ذلك، وأن الأعشى إنما رحل في وقت انتشرت فيه الدعوة الجديدة في أنحاء الجزيرة:

نَبيٌّ يرى ما لاتـرَوْنَ وذِكْـرُهُ ... أغَـارَ، لعَمْـري، في البلادِ وأَنْجَـدَا

(ب) في محاولة أبي جهل إقناعَ الأعشى بالعُدول عن مقابلة الرسول (ﷺ) ومديحه، يغريه بأنه يحرم الخمر! ومعلوم أن أبا جهل قُتِل في غزوة بدر في السنة الثانية من الهجرة، ومعلوم أيضا أن تحريم الخمر لم يتنزل إلا بعد مُضِيِّ بدرٍ وأُحُدٍ ونَزَل في سورة «المائدة»، وهي من آخر ما نزل من القرآن(١٨).

(جـ) يبدو أن ابن حبيب نفسه لم يكن مقتنعًا بالخبر رغم روايته له، لأن الطريقة التي عرضه بها طريقةٌ توحي بشكه فيه إذ قال: «فيما رُوِيَ» لكنه لم يذكر الراوي ولم يشأ رَفْض الخبر، فأثبته كما رُوِي له ليكون مقدمة للقصيدة لا غير.

(٣) روايتا ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)

احتفظ لنا ابن قتيبة، في كتابه، **الشعر والشعراء**، بروايتين إحداهما موجزة والأخرى فيها شيء من التفصيل. تقول روايته الموجزة(١٩):

«أدرك الإسلام في آخر عمره، ورحل إلى النبي (ﷺ) ليُسْلِم، فقيل له: إنه يُحرم الخمر والزنا، فقال: أتمتع منهما سنة ثم أُسْلم، فمات قبل ذلك بقرية باليمامة».

ولا نحتاج إلى طويل وقوف عند هذه الرواية لنرفضها، فبالإضافة إلى أنها خلو من الرواة؛ تنقصها الدقة في موقف الأعشى من الموضوعين اللذين رَدَّاه عن الإسلام، وهما الخمر والزنا، فلو وافقنا على أن الأعشى لا يدري أن الإسلام يُحرم الخمر، فهو دون ريب يعلم تحريم الإسلام للزنا، وفي قصيدته ما يدل على ذلك وهو قوله:

ولا تَقْرَبَنْ جارةً إنَّ سِرَّها ... عليكَ حَرَامٌ فانْكِحَنْ أو تَأَبَّدَا

أما الرواية الثانية فتقول(٢٠):

«وقالوا: إنَّ خروجه يريد النبي (ﷺ) في صُلح الحديبية، فسأله أبو سفيان بن حرب عن وجهه الذي يريدُ؟ فقال: أريدُ محمدًا، فقال أبو سفيان: إنه يُحرم عليك الخمر والزنا والقِمار، فقال: أما الزنا فقد تركني ولم أتْرُكه، وأما الخمر فقد قضيتُ منها وطرًا، وأما القِمارُ فلعَلِّي أصيبُ منه خلفًا، قال: فهل لك إلى خير؟ قال: ماهو؟ قال بيننا وبينه هدنةٌ فترجع عامك هذا وتأخُذ مائة ناقة حمراء، فإن ظهر (بعد ذلك) أتيتَهُ، وإن ظَفِرنا به كنت قد أصبتَ عوضًا عن رحلتك، فقال: لا أبالي، فانطلق به أبو سفيان إلى منزله، وجمع إليه أصحابه، وقال: يا معشر قريش! هذا أعشى قَيس، وقد علمتم شعرَهُ، ولئِنْ وصل إلى محمد ليُضرِّبَنَّ عليكم العرب (قاطبة) بشعرِه. فجمعوا له مائة ناقةٍ (حمراء) فانصرف، فلما صار بناحية اليمامة ألقاهُ بعيره فقتله».

تلك رواية ابن قتيبة الثانية.

ولن أناقش هذه الرواية هنا، ولكني سأعرضُ رواية أبي الفرج الأصبهاني ثم أناقشهما معا لتشابههما في الحبك وكثير من التفاصيل الداخلية*(أ).

(٤) رواية أبي الفرج الأصبهاني (ت ٣٥٦/ ٩٦٧م)

هذه آخر الروايات المهمة فيما له صلة بوفادة الأعشى. يقول أبو الفرج(٢١):

«أخبرني حبيبُ بن نصر المُهلبيُّ وأحمد بن عبدالعزيز الجوهري، قالا: حدثنا عمر بن شَبَّة قال: قال هشام بن القاسم الغَنَويُّ، وكان علاّمةً بأمر الأعشى: إنه وفد إلى النبي (ﷺ) وقد مدحه بقصيدته التي أولها:

أَلَمْ تَغْتَمِضْ عيناكَ ليلةَ أَرْمَدَا وعادَكَ ما عادَ السَّليمَ المُسَهَّدَا

فبلغ خبرهُ قريشًا فرصدوه على طريقه وقالوا: هذا صناجةُ العرب، ما مدح أحدًا قطُّ إلا رفع في قدره، فلما ورد عليهم، قالوا له: أين أردت يا أبا بصير؟ قال: أردت صاحبكم هذا لأُسْلِمَ، قالوا: إنه ينهاك عن خلالٍ ويحرمها عليك وكلها بك رافِقٌ ولك موافقٌ، قال: وما هُنَّ؟ فقال أبو سفيان بن حرب: الزنا، قال: لقد تركني الزنا وما تركته، ثم ماذا؟ قال: القمار، قال لعلي إن لقيتُه أن أُصيب منه عوضًا من القمار، ثم ماذا؟ قالوا: الربا، قال: ما دِنْتُ ولا ادَّنْتُ، ثم ماذا؟ قالوا: الخمر، قال: أَوَّهْ! أرجعُ إلى صُبابة قد بقيت لي في المِهْراس فأشربها! فقال أبو سفيان: هل لك في خيرٍ مما هممت به؟ قال: وماهو؟ قال: نحنُ وهو الآن في هُدنة فتأخذ مائة من الإبل، وترجع إلى بلدك سنتك هذه وتنظر ما يصير إليه أمْرنا، فإن ظهرنا عليه كنت قد أخذت خلفا، وإن ظهر علينا أتيتَه، فقال: ما أكره ذلك، فقال أبو سفيان: يا معشر قريش، هذا الأعشى! والله لئن أتى محمدًا واتَّبعه ليُضرِمَنَّ عليكم نيران العرب بشعره، فاجمعوا له مائة من الإبل، ففعلوا فأخذها وانطلق إلى بلده فلما كان بقاع منفوحة رمى به بعيره فقتله».

تلك رواية أبي الفرج

(٥) رواية المَرْزُباني (ت ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)

عند ترجمة المرزباني للأعشى أورد خبراً قصيراً عن وفادته يقول فيه(٢٢): «... ووفد إلى مكة يريد النبي (ﷺ) ومدحه بقصيدته التي أولها:

ألم تغتمِضْ عيناكَ ليلةَ أَرْمَدَا وبتَّ كما بات السَّليمُ مُسَهَّدا

(*) المحرر (ع):
(أ) بعد رواية المرزياني، وهي الخامسة.

فلقيهُ أبو سفيان بن حرب فجمع له مائةً من الإبل وردَّهُ، فلما صار بقاع منفوحة رمى به بعيرهُ فقتله».

لن أتعرض لهذه الرواية لأنها لا تزيد أن تكون اختصارًا لإحداى الروايات السابقة.

لِنَعُدْ إذًا إلى روايتي ابنِ قتيبة وأبي الفرج الأصبهاني:

يلاحظ الباحث تطورًا جديدًا في روايتي ابن قتيبة وأبي الفرج الأصبهاني، من عدة نواح:

(أ) أن طرف الحوار مع الأعشى في الخبرين هو أبو سفيان بن حرب، ليس مجهولاً كما في رواية ابن هشام، وليس أبا جهل كما في رواية ابن حبيب!

(ب) أن زمن الحادثة يختلف كثيراً هنا عنه في الروايتين السابقتين، فهو فيهما كان قبل الهجرة وعند ظهور الرسول (ﷺ) في مكة، كما سبق، وهو هنا في فترة صلح الحديبية، وبينهما ما يزيد على ست سنوات أو سبع!

(جـ) في رواية ابن حبيب نجد الأعشى يدخل مكة ويحل ضيفًا على عتبة بن ربيعة، أما هنا فنرى أبا سفيان يعترض طريقه ويدخله مكة ويردُّه عن مقصدِهِ!

(د) مدار الحوار يتوسع هنا فبدلاً من أن يكون مقتصرًا، في روايتي ابن هشام وابن حبيب، على موضوعين هما الخمر والزنا، نراه هنا يزيد موضوعا ثالثاً عند ابن قتيبة هو القمار، وموضوعًا رابعًا عند أبي الفرج هو الرِّبا!

(هـ) يلاحظ هنا أن أبا سفيان وقريشًا يدفعون مائة ناقة حمراء مكافأة للأعشى، إن هو عدَلَ عن مقابلة النبي وإعلان إسلامه في ذلك العام!

(و) في روايتي ابن هشام وابن حبيب، يعيش الأعشى بعد عودته إلى اليمامة قليلاً، أما في روايتي ابن قتيبة وأبي الفرج فإنه بعد وصوله اليمامة «ألقاه أو رمى به بعيره فقتله»!

لا أستطيع ـ رغم هذا التباين الواضح في الروايات ـ أن أنفي صحة الخبرين الواردين عند ابن قتيبة وأبي الفرج الأصبهاني قبل أن أعطي أسبابًا أخرى مقنعة لرفضهما، وإليك هذه الأسباب:

(أ) الرواة: نلاحظ أن رواية ابن قتيبة جاءت خلوًّا من ذكر الرواة، وطريقتُهُ في عرض الخبر تشبه طريقة ابن

حبيب، فهذا رواه بهذه العبارة «فيما رُويَ» وذاك رواه باستخدام الفعل: «قالوا». ولكننا ـ وربما ابن قتيبة ـ لا ندري من القائل وما مدى صحة الخبر، ولعله ـ كابن حبيب ـ رُوي له الخبر فأثبته كما رُوي له دون تحقق من صحته.

أما رواية الأصبهاني فهي الرواية الوحيدة اليتيمة التي ذكرت مصدر الخبر وسلسلة للرواة كاملة من بين كل الروايات التي أوردت خبر الأعشى. وهي رواية تنتهي إلى عمر بن شَبَّة عن هشام بن القاسم الغنويِّ، ولا مأخذ إطلاقًا على عدالة عمر بن شبة، ولكنه في رأيي قد ساوره الشك في الخبر، كما ساور غيره، فرواه لنا مدعومًا بهذا الاحتراس الذكي في مصدر خبره، وهو هشام الغنوي وذلك حين وصفهُ بأنه «كان عَلَّامة في أمر الأعشى»! كأنه يتحلل من أمر هذا الخبر ويلقي الشك فيه على هشام الغَنَوي لا على نفسه.

وإذا كان هشام الغَنَويُّ كما وصفه ابن شبَّة، فلماذا لا نجد، فيما بين أيدينا، من أخبار هذا «العلامة»، شيئا مما له علاقة بالأعشى أو شعره أو ديوانه!.

(ب) ألا يحس الباحث أن تغيُّر البطل من أبي جهل إلى أبي سفيان، وتغيُّر زمن الحادثة من فترة ما قبل الهجرة النبوية إلى فترة صلح الحديبية، هو نتيجة اكتشاف الرواة للتناقض الفاضح بين زمان الخبر ونص القصيدة، كما سبق وبينت في رواية ابن هشام؟.

وكذلك اكتشافهم للتناقض الواضح بين اختيار أبي جهل بطلًا لقصة ابن حبيب وبين موضوع الحوار فيها، وهو الخمر الذي لم ينزل تحريمه إلا بعد موت أبي جهل؟!

ألا يدفعنا هذا إلى افتراض القول بأن كل هذه الروايات إنما هي من صنع الرواة؟

(جـ) ألا يلاحظ الباحث أيضًا أن قضايا الخمر والزنا قد استُغِلَّت في تلك الروايات جميعها؟ إن الدارس المتتبع لديوان الأعشى يخرج بحقيقة واحدة وهي أن الغزل والمجون وشعر الخمر هي من الموضوعات التي أتقنها الأعشى وأجاد فيها من بين كل الشعراء الجاهليين.

ثم ألا يلاحظ الباحث أيضًا أن توظيف المال وذلك بإعطاء الأعشى «مائة ناقة حمراء» هو أيضًا استغلالٌ لفكرة حبه للمال ورحلته من أجله(٢٣)؟، ولهذا يصفه ابن سَلَّام بأنه «أول من سأل بشعره(٢٤).»

لذلك فإن اختيار الخمر والزنا والمال في تلك الأخبار اختيار موفق في سبيل الوصول إلى حبكة قصصية جيدة تتناسب وشخصية الأعشى.

(د) الغريب أن كل الروايات السابقة تروي خبر وفادة الأعشى معزولاً عزلاً تامًا عن القصيدة، وإذا قُدِّر لإحدى الروايات أن تستشهد بشيء من القصيدة، فهو مطلعها أو بعض أبيات بعده. ولعل المصدر الوحيد الذي قارن بين الخبر والقصيدة، هو السُّهيلي في كتابه **الروض الأنف**، ومن منطلقه هذا توصل، بطريقة غير مباشرة، إلى نفي صحة خبر وفادة الأعشى والتي أوردها ابن هشام في كتاب **السيرة**، كما مر. ومن هذا المنطلق يمكن نفي خبري ابن قتيبة والأصبهاني أيضًا.

متى حُرِّمت الخمر؟ هذا السؤال صاحبنا من أول البحث. ليس هناك نص ثابت يحدد تاريخ نزول الآية الكريمة: ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾(٢٥) غير أن ابن حجر العسقلاني يذكر أن نزول الآية كان «عام الفتح سنة ثمان»(٢٦) [المائدة: ٩٠]. من الهجرة النبوية. كما يذكر ابن هشام رواية أخرى يشير فيها إلى أن نزول الآية كان في السنة الرابعة من الهجرة. وإذا أخذنا بالرواية الأولى، دل ذلك على رجحان بطلان روايتي ابن قتيبة والأصبهاني، لأنهما تتحدثان عن تحريم لم يقع، وذلك هو تحريم الخمر.

وإذا أخذنا بالرواية الثانية واجهنا هذا السؤال: هل يمكن أن يكون الأعشى جاهلاً بهذا التحريم كل هذه المدة، وهو الشاعر الرحالة الذي تنقل في أنحاء الجزيرة أكثر من أي قرشي؟ أوَ ليس الذي يقول(٢٧):

وقَـدْ طُفْـتُ للمال آفـاقَـهُ ... عُمان فحِـمْصَ فأوريشَـلِمْ
أتـيتُ الـنَّـجـاشِيَّ في أرضِـهِ ... وأرضَ الـنَّـبـيطِ وأرضَ الـعَـجَـمْ
فَنَـجْـرانَ فالسَّرْوَ من حِمْيَرٍ ... فأيَّ مَرام لَهُ لَمْ أرُمْ
ومِـنْ بَعْـدِ ذاكَ إلى حَضْرَمَـوْتَ ... فأوْفَـيْتُ هَمِّي وحِـينًـا أهُـم

لابد أن الأعشى حين قال قصيدته في مدح الرسول (ﷺ)، كان يعلَمُ علم اليقين بأن الإسلام يحرم الخمر والزنا والقمار، ولو أمعنَّا النظر في بيتين من قصيدته تلك لاقتنعنا بهذه الحقيقة، يقول:

وذا الـنُّـصُـبَ المَنْصُـوبَ لا تَنْسُكَنَّـهُ ... ولا تَعْـبُـدِ الأوثَـانَ والـلَّهَ فاعْـبُـدَا

وتقول الآية الكريمة(٢٨): ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾. كيف ينهي الأعشى في بيته عن ذبح القرابين للأنصاب ولا يدري أن الخمر محرم وكلاهما نزلا في آية واحدة؟! ومثل الخمر القمار، فالآية أيضًا تنص نصًا واضحًا على هذا التحريم.

وكذلك الزِّنا فالأعشى يقول في قصيدته:

ولا تقـرَبَـنْ جارةً إنَّ سِرَّهـا ... عليكَ حرامٌ فانـكِـحَـنْ أوْ تأبَّـدَا

فالزِّنا ـ وهو ما يؤخذ من مفهوم البيت ـ حَرامٌ عند الأعشى يعلمه ويدركه.
ولا أظنُّ أن من جاء ليعلن إسلامه، يتحدث لأبي جهل أو أبي سفيان أو غيرهما عن الزنا والقمار والخمر بهذا الحبك الرديء الظاهر الصَّنعة.

(هـ) لا أميل إلى قبول كل هذه الروايات السابقة حول وفادة الأعشى، لذلك السبب المشار إليه، وهو أن الصنعة ظاهرة في كل واحدة منها.

(و) أظن أن صُنَّاع هذه الروايات وجدوا قصيدة الأعشى في مدح الرسول (عليه الصلاة والسلام) مدونة في ديوانه، لكن الأعشى أيضًا، فيما بين أيديهم من أخبار، لم يدخل المدينة ولم يَلْقَ النبي (ﷺ)، فجاءت تلك الروايات لتعلل لنا سبب ذلك ولتملأ لنا ذلك الفراغ الموجود.

(ز) أكاد أجزم أن الأعشى لم يَرِدْ مكة ولم يُفكر في دخول الإسلام في ذلك التاريخ الذي تقترحه الروايات كلها، سواء أكان ذلك قبل الهجرة أو سنة صلح الحديبية.

ما أميل إليه هو أن الأعشى قرر الدخول في الإسلام بعد السنة التاسعة للهجرة، وهو وقت دانت فيه قبائل الجزيرة العربية، أو أغلبها، للإسلام، وهذه قبيلة بكر بن وائل ـ وهي قبيلة الأعشى ـ لم تدخل في الإسلام إلا عام الوفود وهو العام التاسع للهجرة. ومن خلال النص الذي دونه لنا ابن سعد في **الطبقات** نرى أن الأعشى ـ وهو شاعر القبيلة ـ لم يكن ضمن ذلك الوفد(٢٩).

لديَّ ميلٌ قويٌّ إلى دخول الأعشى في الإسلام، يؤيده وجود قصيدة إسلامية أخرى له غير قصيدة الوفادة.

ولديَّ ميلٌ قوي أيضًا إلى أن دخوله هذا تأخر عن دخول قبيلته، ربما لعدم اقتناعه، إلى السنة العاشرة أو مابعدها. وهذا يؤيده أن جُلَّ شعراء القبائل في تلك الفترة تأخر إسلامهم عن إسلام قبائلهم.

ولديَّ ميلٌ إلى أنه بعد إيمانه بهذه الدعوة الجديدة، نَظَم قصيدته في مدح الرسول (عليه السلام) ورحلَ مُتَّجهًا إلى المدينة ليعلن إسلامه وينشد قصيدته أمام النبي (ﷺ)، لكن أخبار وفاته (ﷺ) لاقته، فعاد أدراجَهُ إلى اليمامة، ولم يدخل المدينة ولم ينشد قصيدته.

التعليقات والإشارات

(١) إبن هشام، السيرة، جـ١، ص ص٣٨٦-٣٨٨.
(٢) أورد ابن هشام القصيدة كاملة في المصدر السابق، وعدد أبياتها أربعة وعشرون بيتًا كما في **الديوان**، ص ص ١٣٤-١٣٧، مع اختلاف يسير في الرواية. ولم أورد نص القصيدة لعدم الحاجة إليها إذ نحن بصدد مناقشة الخبر لا القصيدة.

(٣) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ص٣٨٢-٣٨٦.
(٤) المصدر السابق نفسه، ص٣٨٩ وما بعدها، والصفحات ٣٨٦-٣٨٩ هي التي تحوي خبر إسلام الأعشى.
(٥) إنما اقتبست أهم الحوادث بعد خبر الأعشى حتى هجرة الرسول (ﷺ)، وتركت الحوادث الأخرى حتى وإن كانت مكية الحدوث.
(٦) المصدر السابق نفسه، ص٣٩٣.
(٧) المصدر السابق نفسه، ص٣٩٧.
(٨) المصدر السابق نفسه، ص٤١٥ وما بعدها.
(٩) المصدر السابق نفسه، ص٤١٩.
(١٠) المصدر السابق نفسه، ص٤٢٢.
(١١) المصدر السابق نفسه، ٤٣١ وما بعدها.
(١٢) المصدر السابق نفسه، ص٤٥٤ وما بعدها.
(١٣) المصدر السابق نفسه، ص٤٨٠.
(١٤) ديوان الأعشى، ص١٣٥.
(١٥) ابن هشام، المصدر نفسه، ص٣٨٦.
(١٦) السهيلي، الروضُ الأنف، جـ٣، ص٣٨٠.
(١٧) البغدادي، خزانة الأدب، جـ١، ص ١٧٧.
(١٨) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص١٩٠-١٩١؛ السُّهيلي، الموضع السابق نفسه؛ القُرطبي، تفسير القرطبي، جـ٦، ص ص٢٨٥، ٢٨٨.
(١٩) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، جـ١، ص٢٥٧.
(٢٠) الموضع السابق نفسه، ص٢٥٧.
(٢١) أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، جـ٩، ص ص١٢٥-١٢٦.

(٢٢) المرزباني، معجم الشعراء، ص٣٢٥.
(٢٣) أنظر: ديوانه، ص٤١، أنظر ما سيلي بعد قليل في هذا البحث.
(٢٤) إبن سلام، طبقات فحول الشعراء، جـ١، ص٦٥.
(٢٥) المائدة: ٩٠.
(٢٦) ابن حجر، فتح الباري بشرح البخاري، جـ٩، ص٣٤٨، جـ١٢، ص١٢٧.
(٢٧) ديوان الأعشى، ٤١ (القصيدة رقم ٤).
(٢٨) المائدة: ٩٠.
(٢٩) ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ١، ص٣١٥.

المصـادر

الأصبهاني، أبو الفرج، علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ/٩٦٧م).
الأغاني (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م) الجزء التاسع.

الأعشى، ميمون بن قيس.
ديوان الأعشى (تحقيق محمد محمد حسين، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م).

البغدادي، عبدالقادر بن عمر (ت ١٠٩٣هـ/١٦٨٢م).
خزانة الأدب (تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م) الجزء الأول.

إبن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م).
فتح الباري بشرح البخاري (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م). الجزءان التاسع والثاني عشر.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (ت٢٣٠هـ/٨٤٥م).
الطبقات الكبرى (بيروت: دار بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م). الجزء الأول.

ابن سَلَّام الجُمَحي، محمد (ت ٢٣١هـ/٨٤٥م).
طبقات فحول الشعراء (تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م). الجزءان الأول والثاني.

السُّهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن (ت ٥٨١هـ/١١٨٥م).
الروض الأنف (تحقيق عبدالرحمن الوكيل، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م). الجزء الثالث.

ابن قُتيبة، عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م).
الشعر والشعراء (تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م). الجزءان الأول والثاني.

القُرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد (ت ٦٧١/١٢٧٣م)
تفسير القرطبي (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، الجزء السادس.

المَرْزُباني، محمد بن عمران (ت ٣٨٤هـ/٩٩٤م).
معجم الشعراء (تحقيق عبدالستار أحمد فراج، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٩٥هـ/١٩٦٥م).

إبن هشام، عبدالملك (ت٢١٨هـ/٨٣٣م)
السيرة النبوية (تحقيق السّقّا والأبياري وشلبي، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م).
الجزءان الأول والثاني.

خامسا:

الاثار الاسلامية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين

الابحاث في الموضوع

الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية
في عصر الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)

سعد عبدالعزيز الراشد

هنـاك أسبـاب عدة تجعل من الصعوبة بمكان الحديث عن الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلافة الراشدة، ومن هذه الأسباب نذكر ما يلي:

(١) صعوبة التمييز بين أنواع الآثار الإسلامية المستحدثة منذ إعلان الدعوة الإسلامية، وبين الآثار التي سبقت البعثة المحمدية وعاصرتها، عدا تلك الآثار التي ثبت وجودها قبل البعثة بعدة قرون.

(٢) إن الدعوة الإسلامية ظهرت وانتشرت داخل الجزيرة العربية وخارجها، في فترة زمنية تصل إلى أقل من نصف قرن، وذلك ابتداءً بالهجرة النبوية إلى المدينة المنورة، وحتى وفاة الخليفة الرابع علي بن أبي طالب (رضي الله عنه). وقد نتج عن ذلك تغيير سريع في عادات الناس وثقافتهم وحياتهم المعيشية، إذ جعل المسلمون من تعاليم الدين الحنيف منهجًا لأعمالهم كافة.

(٣) صعوبة فصل الجزيرة العربية عن الأقاليم والأقطار المجاورة لها كالشام والعراق ومصر، وهي المناطق التي دخلها الإسلام وشملها التغيير في هذه الفترة الوجيزة.

(٤) كانت التغييرات السياسية متتابعة وسريعة في داخل الجزيرة العربية، بعد وفاة الخليفة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، والتي أدت إلى انتقال مركز الخلافة من مدينة الرسول (ﷺ) إلى دمشق*(أ).

(٥) إنـه على الـرغم من أهمية المصـادر الإسلامية (التاريخية والجغرافية)، إلا أنها لم تشر بما فيه الكفاية إلى المستوطنات الحضارية الإسلامية الأولى (في الجزيرة العربية)، وما تحويه من منازل ومساجد ومن عيون وآبار، وغير ذلك من المرافق المهمة.

---

* المحرر (س) :

(أ) إنَّ انتقال الخلافة من المدينة المنورة إلى دمشق، سبقه انتقالها الى الكوفة أولاً على يد الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، ومن ثم جرى نقلها الى دمشق بعد تنازل الحسن عنها.

(٦) ظلت الجزيرة العربية منطقة مجهولة لدارسي الآثار القديمة بصفة عامة، والآثار الإسلامية بصفة خاصة، ولم تتضمن كتابات الرحالة الغربيين (في الجزيرة) وتقاريرهم، ما يمكن الاستفادة منه في إثراء معرفتنا بالآثار التي تعود إلى الفترة الإسلامية المبكرة[1]. ويضاف إلى ذلك إن الدراسات الأكاديمية المنتظمة لم تبدأ في أقطار الجزيرة العربية إلا منذ فترة قريبة العهد، ومع ذلك فالصورة لم تكتمل بعد لوضع تسلسل زمني (Chronology) للفترات التاريخية المتعاقبة في الجزيرة العربية، إلا بعد إجراء مسح آثاري مفصل لأهم المستوطنات الحضارية فيها، والربط بينها وبين الاكتشافات الآثارية في الأقطار المجاورة.

ومن خلال هذا البحث (الموجز)، سنحاول التعريف بأنواع الآثار الإسلامية، ومن بينها تلك الآثار التي كانت قائمة قبيل البعثة، وظلت ثابتة ومستخدمة بعد ذلك. كما أننا سنتلمس مواقع المستوطنات الحضارية المعروفة في أنحاء الجزيرة العربية، معتمدين على بعض المصادر العربية التاريخية منها والجغرافية.

ويمكن تبويب الموضوعات التي سنتحدث عنها على النحو التالي:

أولاً: المساجد.
ثانيًا: المدن والمنازل المشهورة في صدر الإسلام.
ثالثًا: القصور والحصون والآطام.
رابعًا: المنشآت المائية: السدود ـ العيون ـ الآبار والصهاريج.
خامسًا: الآثار الخطية، الرسائل والنقوش الحجرية.
سادسًا: الصناعات.
سابعًا: التعدين وسك العملة.

أولاً: المســـاجـد

شرع الرسول (ﷺ) ببناء مسجده في المدينة المنورة، بعد وصوله مباشرة من مكة المكرمة. ويعتبر المسجد النبوي بمثابة الدار التي تجمع المسلمين، ليس فقط لأداء العبادة، بل لكسب العلم والمعرفة وتلقّي تعاليم الإسلام وإرشادات النبي محمد (عليه السلام)، وهو المكان الذي كان الرسول (ﷺ) وصحبه يرسمون فيه أساليب بناء الدولة الإسلامية ووحدتها، على العقيدة الصالحة.

وعند الحديث عن المسجد النبوي من الناحية المعمارية والآثارية، فإننا لا نجد في المصادر الإسلامية المختلفة غير إشارات مختصرة عن كيفية اختيار موقع المسجد ومراحل بنائه، الذي تميز بالبساطة المتناهية[2]. أما عن صفة

بناء المسجد في عهد النبي (ﷺ) فقد أشارت المصادر الإسلامية بإيجاز إلى أنه بعد تحديد موقع الأرض قام (ﷺ) بتخطيط المسجد بنفسه، ولم يكن ذلك بطريقة عشوائية، بل كان تخطيطًا منتظمًا حيث جعل المسجد مستطيلا طوله ٧٠ ذراعًا وعرضه ٦٣ ذراعًا(٣)، ومن هذا نرى إن مساحة المسجد الأولى كانت متواضعة، وربما كانت كافية في ذلك الوقت لاستيعاب المصلين، بدليل أنه بعد أن زاد عدد المسلمين بعد ذلك بسبع سنين، تمت توسعة المسجد للمرة الأولى على عهد الرسول (ﷺ)، وأصبح ذرعه ١٠٠ ذراع طولاً × ٩٠ ذراعًا عرضًا. وتذكر المصادر أن أساسات الجدران كانت بالحجر، وبلغ عمقها في الأرض ثلاثة أذرع، وفوق ذلك بنيت الجدران باللبن، وقد سُقِّف المسجد بالجريد المحمول على سَوارٍ من جذوع النخل، وجعلت له ثلاثة أبواب(٤). ويفهم مما ذكره ابن إسحاق أن الرسول (ﷺ) مكث في دار أبي أيوب الأنصاري، ولم ينتقل من هذه الدار إلا بعد أن أتم بناء المسجد ومساكنه التي استغرق البناء فيها ما يقارب أحد عشر شهرًا(٥).

ومن هذا يتضح أن تخطيط المسجد ومساكن الرسول (ﷺ)، لم تتم بطريقة سريعة وعشوائية، وقد شارك الصحابة في عمارة المسجد، وعمل معهم الرسول (ﷺ) بنفسه. كما أنه (ﷺ) استعان بذوي الخبرة في البناء، مثل طلق بن علي التميمي الحنفي الذي كان يتقن عمل اللبن (الطين)(٦).

ويذكر بأن بناء المسجد النبوي مرّ بثلاث فترات بنائية: الأولى حينما بني بالسميط وهو لبنة أمام لبنة، والفترة الثانية بطريقة الضفرة أي لبنة ونصف في عرض الحائط، أما المرحلة الثالثة فهي بطريقة الأنثى والذكر، فهي لبنتان تعرض عليهما لبنتان(٧).

ولم ترد إشارة إلى اتخاذ محراب للمسجد، بل ذكر إنه عند بنائه اتخذت قبلته نحو بيت المقدس، ثم أمر الرسول (ﷺ) بتحويل القبلة نحو مكة المكرمة، وذلك بعد ستة عشر شهرًا أو سبعة عشر شهرًا، من دخوله (ﷺ) للمدينة المنورة(٨). وهناك من يرى أن فكرة رواقي المسجد، أي الرواق القبلي (مما يلي القبلة) والرواق الخلفي، نبعت (أي تلك الفكرة) من هذه الحادثة المتعلقة بتحويل القبلة(٩). ويفهم من الأقوال التي وردت حول تغيير القبلة أن الرسول (ﷺ) تحول مستقبِلاً مكة المكرمة، وهو في مسجد بني سلمة (مسجد القبلتين)، وتحول الرجال مكان النساء والنساء مكان الرجال(١٠). وإذا ما أخذنا بهذه الرواية، فإن مسجد القبلتين هذا ربما كان له رواقان أحدهما للرجال والآخر للنساء.

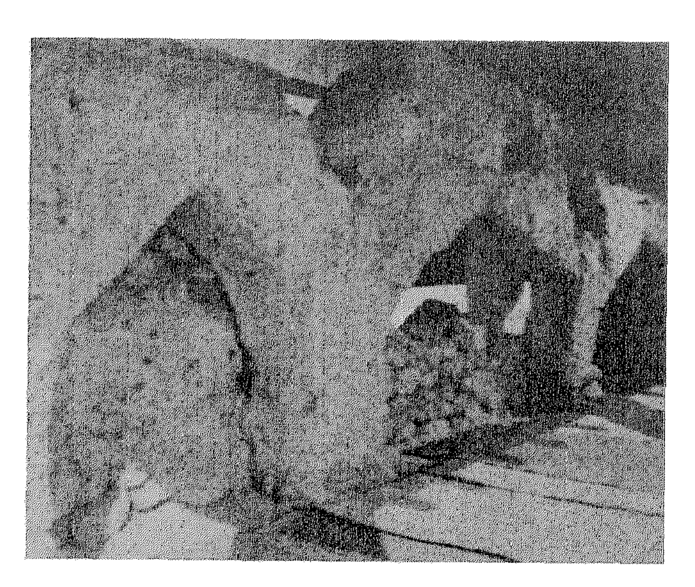
لقد انتشرت المساجد في أرجاء المدينة المنورة، وفي كثير من المناطق التي سار فيها الرسول (ﷺ) وصلى في بعض مواضعها، وتنحصر هذه الأماكن في المنطقة الواقعة بين تبوك والمدينة المنورة، وقد بلغ عدد المواقع التي صلى فيها الرسول (ﷺ) عند غزوته تبوك في شهر رجب من العام التاسع للهجرة(١١) (يناير/كانون الثاني ٦٣١م) سبعة

عشر موقعًا، ويحتمل أن يكون الرسول (ﷺ) قد أمر بنفسه بتخطيط بعض هذه المساجد، أو أنها بنيت بشكل سريع ومبسط، بتوجيهات منه، وهذه المساجد هي :

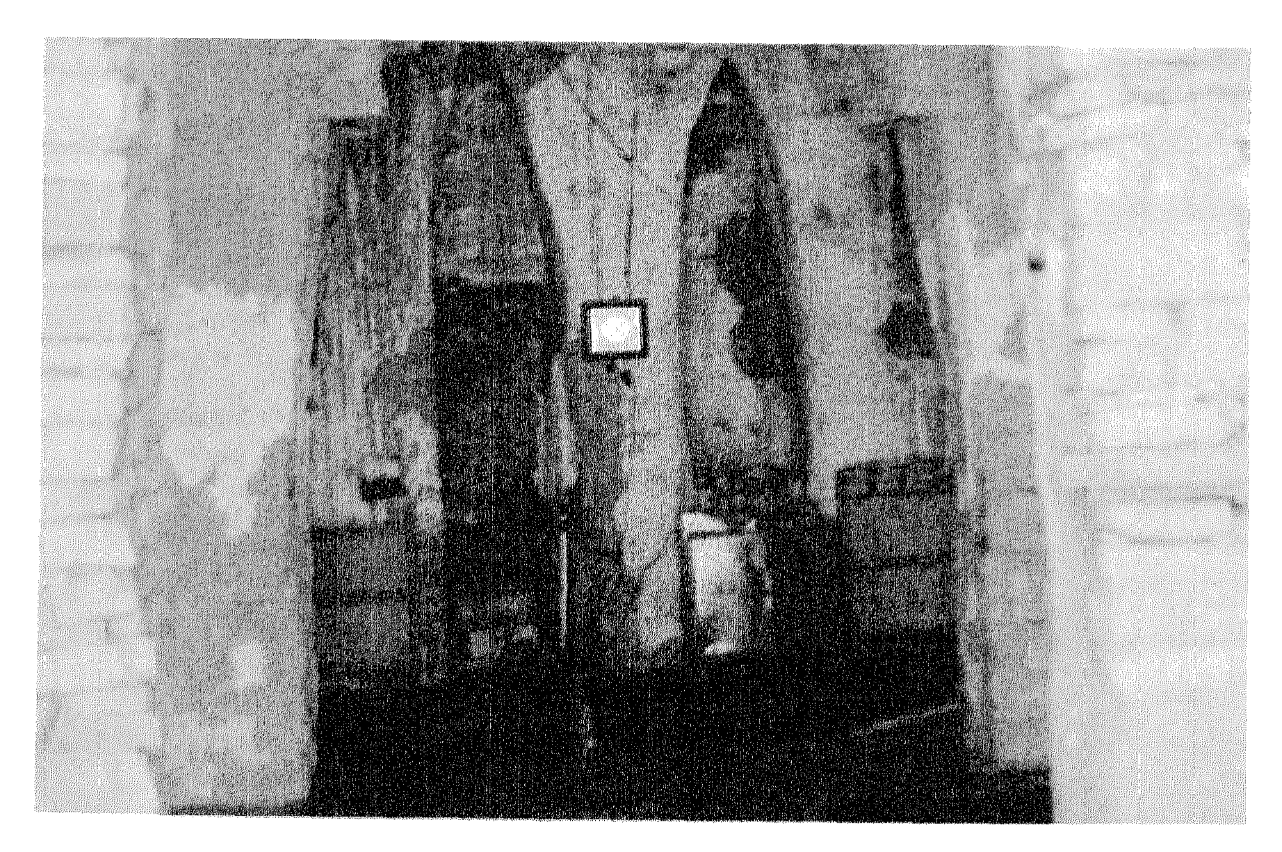
(١) مسجد تبوك.
(٢) مسجد ثنية قدران.
(٣) مسجد ذات الزِّراب.
(٤) مسجد الأخضر.
(٥) مسجد ذات الخطميّ.
(٦) مسجد بألاء.
(٧) مسجد بطرف البتراء (من ذنب الكوكب).
(٨) مسجد شق تارا.
(٩) مسجد ذي الجيفة.
(١٠) مسجد صدر حوضي.
(١١) مسجد الحجر.
(١٢) مسجد الصعيد.
(١٣) مسجد وادي القرى.
(١٤) مسجد الرقعة (في شق بني عذرة).
(١٥) مسجد ذي المروة.
(١٦) مسجد الفيفاء.
(١٧) مسجد ذي خشب[١٢].

كما أن الرسول (ﷺ) صلى في أماكن أخرى كثيرة، واختط فيها مساجد وبناها. ففي غزوة الطائف، ابتنى (ﷺ) مسجدًا في ليّة وصلى فيه، ثم مسجدًا في وادي العقيق بالقرب من الطائف، تولى بناءه عمرو بن مالك الثقفي[١٣]. وفي غزوة خيبر بنى الرسول (ﷺ) مسجدًا له في موقع يقال له عصر في طريقه إلى خيبر[١٤]، وفي غزوة العشيرة بنى الرسول (ﷺ) مسجدًا ببطحاء أزهر[١٥]، ومن المساجد الأخرى مسجد الكديد[١٦]، ومسجد الشجرة[١٧]، ومسجد الجعرانة[١٨] ومسجد الطائف[١٩]، هذا عدا المساجد التي ذُكر أن الرسول (ﷺ) صلى فيها بين المدينة المنورة ومكة المكرمة[٢٠]. ومن المساجد المشهورة في صدر الإسلام، مسجد بنى عبدالقيس المعروف باسم مسجد جواثا القريب من مدينة الهفوف بالمنطقة الشرقية، والذي ذكرته المصادر بأنه أول مسجد تقام فيه صلاة الجمعة بعد المسجد النبوي (اللوحة ١)[٢١].

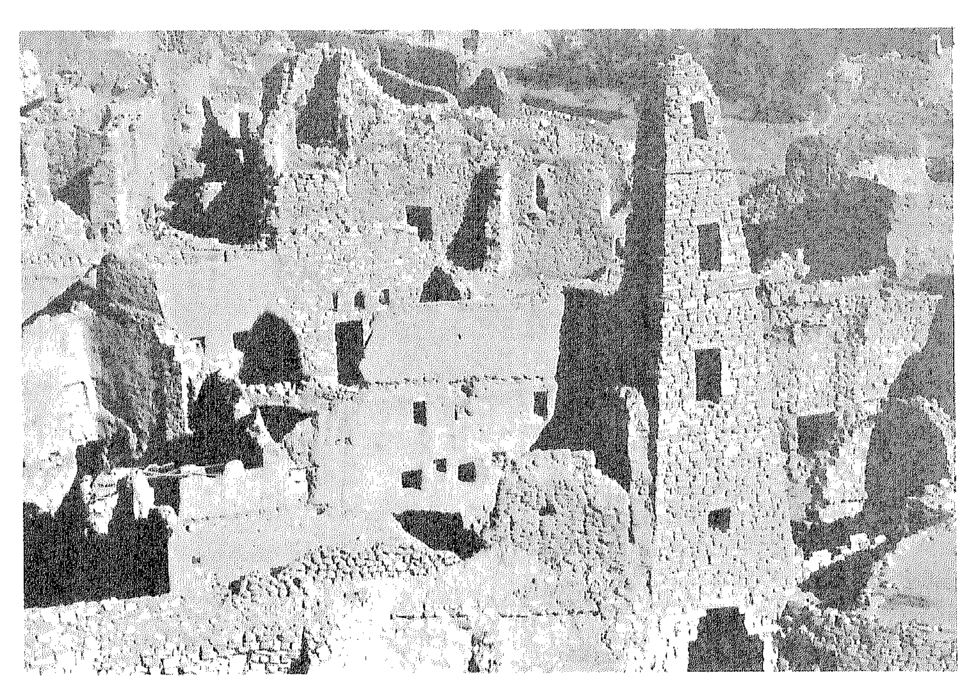
ومن أشهر ما ذُكِر من المساجد الكبيرة، مسجد عمر بدومة الجندل (اللوحتان ٢، ٣)[٢٢]. وعند مجيء الخليفة عثمان بن عفان للخلافة، نجد اهتمامه يتجه لعمارة المساجد وتوسيعها وزخرفتها، وإدخال مواد معمارية جديدة



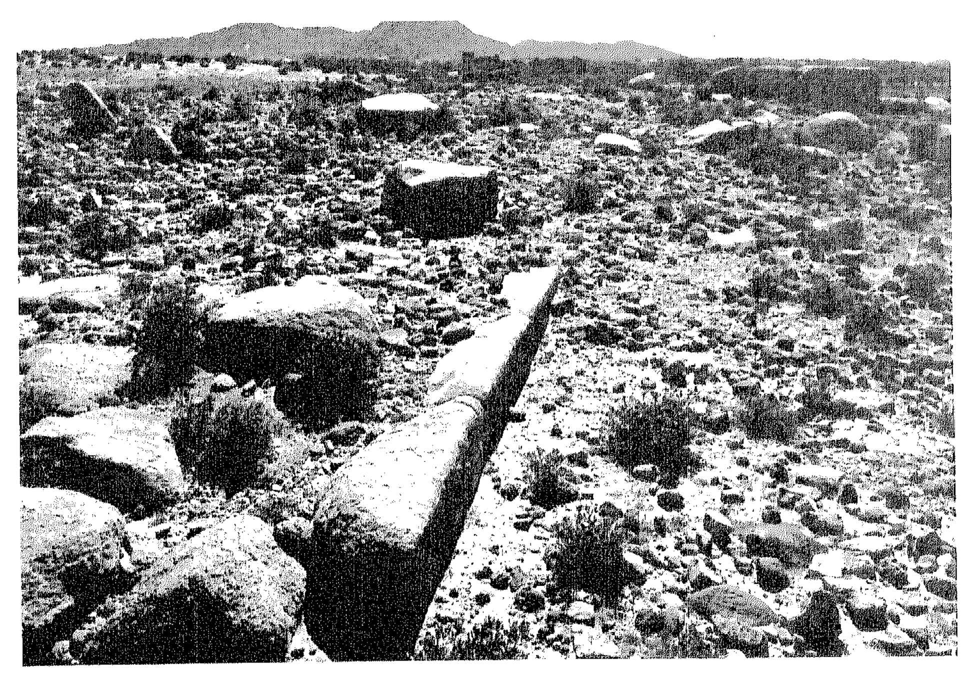
اللوحة ١ : مسجد جواثا. توضح اللوحة الأكتاف المربعة والعقود المدببة (الصورة بإذن من إدارة الآثار السعودية).



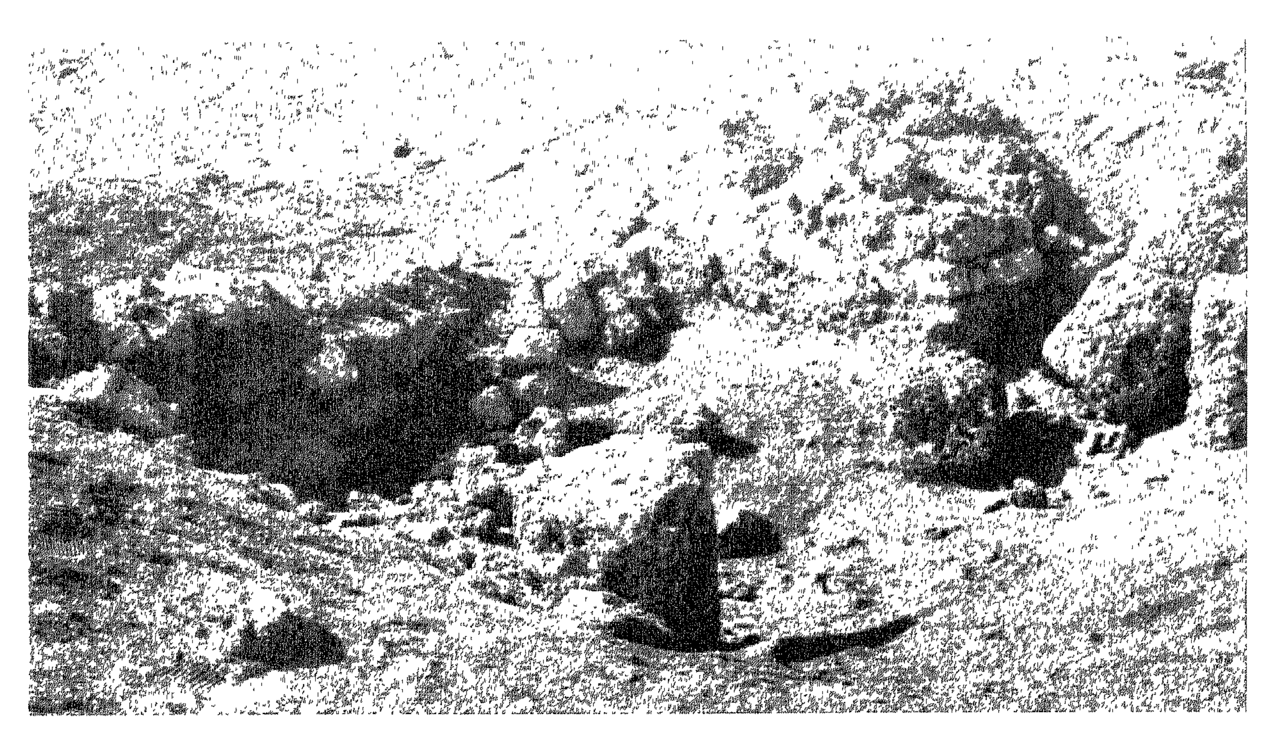
اللوحة ٢ : الرواق الأمامي لمسجد عمر توضح اللوحة المحراب والمنبر. (تصوير المؤلف).



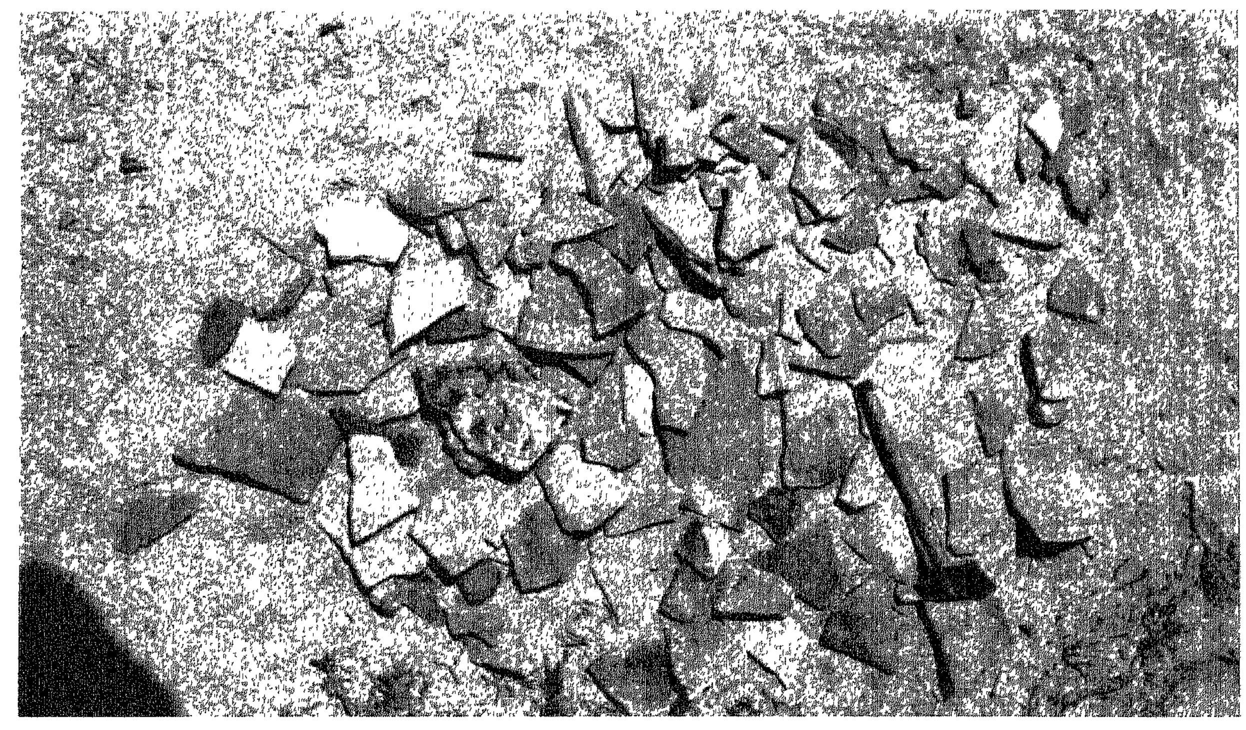
اللوحة ٣: منظر عام لمدينة دومة الجندل الآثارية؛ ويظهر في مقدمة الصورة مسجد عمر والمئذنة (الصورة بإذن إدارة الآثار السعودية).



اللوحة ٤ : موقع جرش. إحدى المدن الإسلامية المبكرة. وتبدو الأسس الجدارية للمباني المطمورة (الصورة بإذن من إدارة الآثار السعودية).



اللوحة ٥ : لقطة توضح بعض الآثار البنائية في الجار. إحدى الموانىء الإسلامية المبكرة على ساحل البحر الأحمر (تصوير المؤلف).



اللوحة ٦ : أصناف متعددة من الكسر الفخارية المتناثرة في موضع ميناء الجار (تصوير المؤلف).

عليها. وقد فعل ذلك في مسجد رسول الله (ﷺ)، حينما بنى المسجد بالحجارة والجص والعمد المحشوة بالحديد، واستخدم السَّاج للأسقف(٢٣)، وهذه التغييرات في حجم مسجد رسول الله (ﷺ)، وشكله ربما تأثرت بها مساجد أخرى داخل الجزيرة العربية وخارجها.

ومن المساجد التي أنشئت بأمر النبي (ﷺ)، مسجد صنعاء الذي بناه فروة بن مسيك(٢٤)، ومسجد الجَنَد الذي بناه الصحابي معاذ بن جبل (رضي الله عنه)(٢٥)، ومسجد الأشاعر في مدينة زبيد المنسوب إلى الصحابي أبي موسى الأشعري(٢٦). وعلى ضوء ما احتوته المصادر التاريخية والجغرافية من إشارات إلى هذه المساجد، التي أنشئت في عصر الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة(٢٧)، فإن الأمل الوحيد لمعرفة تصور كامل عن التفصيل المعماري للمساجد في هذه الفترة، هو ما ستظهره الحفريات الآثارية داخل الجزيرة العربية، خاصة في المستوطنات التي ظهرت وازدهرت منذ بعثة الرسول (ﷺ)، وما تبعها من عصور. ولعل أبرز مثال للاكتشافات الآثارية، هو ما نراه في حفائر موقع الربذة الإسلامي.

ثانياً: المدن والمنازل المشهورة في صدر الإسلام

كانت الجزيرة العربية، عند ظهور البعثة المحمدية، تزخر بالعديد من المدن الناشئة في مختلف الأقاليم، بينما هناك مدن ومستوطنات قديمة كانت قد اندثرت(٢٨). وقد ازدادت المدن والمستوطنات الناشئة ازدهارًا مع بدء العصر النبوي، خاصة تلك المدن الواقعة في منطقة الحجاز والقريبة منها. ومن هذه المدن مكة، ويثرب والطائف وعكاظ ونجران وجرش واليمامة ودومة الجندل والشعيبة والجار. ويلاحظ أن بعض هذه المدن كانت تقع على مسار طرق التجارة البرية، بينما يقع البعض الآخر على السواحل مما جعل منها موانيء مهمة، وقد استفادت هذه المدن من مواقعها في التجارة مع جنوب الجزيرة وعمان، ومع العراق وبلاد الشام ومصر والحبشة. وقد اتسمت بعض هذه المدن بالطابع العسكري، حيث كانت تحيط بها أسوار ولها بوابات، ولعل أبرز مثال لدينا، عن هذه المدن، هو ما كانت عليه الطائف عندما غزاها الرسول (ﷺ) بعد معركة حنين، فقد استعصى على المسلمين فتحها لحصانة أسوارها فلم يدخلوها إلا بعد أن دخل أهلها في الإسلام(٢٩)، وكذلك ما نجده في المصادر عن قصة دخول الأزديين الدين الإسلامي، فقد كانت جرش المدينة العربية في جنوب الحجاز يحيط بها سور حصين، ولم تستسلم هذه المدينة لقائد الجيش الإسلامي إلا بالحيلة والخدعة(٣٠) (اللوحة ٤)، أما المدن الساحلية، فقد ازدهرت فيما بعد وأصبحت تخدم الأراضي المقدسة، باستقبالها البضائع المختلفة والأطعمة. ولعل أهم ميناء كسب شهرة في المصادر الإسلامية هو ميناء الجار الذي شمل اسمه ساحل البحر الشمالي الشرقي، وقد أنشأ فيه الخليفة عمر بن الخطاب المخازن والأبنية، وأصبح فيما بعد مدينة ساحلية كبيرة الحجم، محاطة بأسوار من ثلاث جهات (الجهة الرابعة مما يلي الساحل هي الأرصفة) التي كانت معدة لرسو السفن وإنزال البضائع(٣١) (اللوحتان ٥، ٦).

كذلك ازدهرت بعض المدن التي كانت تستخدم أسواقًا موسمية، مثل عكاظ التي اتسع عمرانها بعد ظهور الإسلام. وقد سقط نجم هذه المدينة المشهورة في بداية القرن الثاني الهجري(٣٢). لقد ظهرت مدن ومستوطنات حضارية جديدة، منذ أن فُرضت شعائر الحج والعمرة على المسلمين، ولهذا نجد بداية ازدهار طرق الحج وانتظام المسالك والدروب التي تربط بين أجزاء الجزيرة العربية الداخلية، أي بين مكة المكرمة والمدينة المنورة من جهة، وبين الأراضي والأقطار التي دخلها الإسلام في عصر الخلافة الراشدة، من جهة أخرى.

وقد حدد الرسول (ﷺ) المواقيت التي يحرم منها المسلمون القادمون لأداء نسك الحج والعمرة، وأصبحت هذه المواقيت تشكل مدنًا كبيرة تستوعب توقف الحجيج وزوار البيت الحرام بأعداد كثيرة، وقد عرفت هذه المواقيت على النحو التالي: ذي الحليفة، الجحفة، يَلَمْلَم، قرن المنازل، وذات عرق(٣٣).

وأصبحت تشكل هذه المواقع المداخل الرئيسة المؤدية إلى مكة المكرمة، حيث بلغت أوج ازدهارها واتساعها في القرنين الثاني والثالث الهجريين. وقد دلت الاكتشافات الآثارية حديثًا على أن موقع الضريبة (وهو مكان ذات عرق) يشكل منطقة آثارية تمتد حوالي الكيلين وتحوي هذه المساحة منشآت بنائية لمنازل وبيوت وقصور، بما في ذلك العثور على مسجد صغير الحجم. ويضاف إلى ذلك المنشآت المائية من برك وآبار وعيون وسدود وُجدت بهذه المنطقة، وكلها كانت تخدم حجاج البيت الحرام(٣٤).

ونتيجة لحرص المسلمين على أداء شعائر الحج، فقد ازدهرت عشرات المدن والمحطات والمنازل على الطرق الرئيسة القادمة من العراق والشام ومصر وعمان وجنوب الجزيرة العربية، هذا عدا المستوطنات الأخرى التي كانت تستفيد من الحركة والنشاط على هذه الطرق، خاصة في مواسم الحج، بواسطة عرض ما تنتجه هذه المستوطنات من سلع ودواب وماشية وأعلاف(٣٥). ولعل أهم منطقة يمكن الإشارة إليها في هذا الصدد، هي المنطقة الواقعة بين المدينة المنورة ومكة المكرمة، وهي منطقة حرار ووديان قامت فيها مستوطنات اعتمدت على وفرة المياه وخصوبة الأرض في الواحات، بالإضافة إلى إستغلال أصحاب هذه المستوطنات لبعض مناطق التعدين.

ومن الأمور التي شجعت على حركة ازدهار العمارة والبناء في هذه المنطقة، وفي غيرها هو ما سنّه الرسول (ﷺ) من أنظمة لهذا الغرض وهو نظام الحمى، للدولة والأفراد والاقطاع للجماعات والأفراد(٣٦)، كما أنه من تعاليم الدين الحنيف الاهتمام بابن السبيل وبالقارعة والطريق، ولعل أوضح صورة لذلك هو ما حدث في سنة ١٧ هـ، حينما توجه الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب، من المدينة المنورة إلى مكة المكرمة لغرض العمرة، فطلب منه أصحاب المياه أن يبنوا منازل على الطريق، فاشترط عليهم أن ابن السبيل أحق بالماء والظل(٣٧)، وكان عمر بن الخطاب هو البادىء في إنشاء دور لاستراحة المسافرين وعابري السبيل، فنجده ينشىء دارًا في المدينة المنورة، زودها بالماء والغذاء المكون من الدقيق والسويق والتمر والزبيب(٣٨).

أما في عهد الخليفة عثمان بن عفان، فنجد أن طرق الحج قد اتضحت معالمها وانتعشت بعد أن انتشر الدين الإسلامي في مناطق كثيرة، وتطورت حركة الاتصال العسكري والإداري والتجاري بين المدينة المنورة والحواضر الإسلامية الجديدة. وللخليفة عثمان نفسه دور كبير في رخاء المدن وازدهارها، عندما قام بحفر العيون والآبار في بعضهـا، وتشجيع الصحـابـة وقـادة المسلمـين على عمل الخير وتقديم الأعمال الجليلة للمسلمين(٣٩). والمتتبع للأحداث التي تلت فيها بعد، في عهد الخليفة علي بن أبي طالب، يتبين أن المسالك والدروب بين مكة المكرمة والمدينة المنورة من جهة، وبين العراق والشام من جهة أخرى، كانت قد أصبحت عامرة بالمنازل والمحطات والمنشآت التي تخدم المسافرين. وظهرت في هذه الفترة أسماء مدن ومحطات ذكرتها المصادر في معرض حديثها عن الخلاف الذي دار بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنهما)، ومن هذه المدن والمحطات: الربذة، والحاجر، وفيد، وزرود، والثعلبية، وزبالة، والعقبة(٤٠)، وقد بلغت هذه المواقع أوج ازدهارها في العصر العباسي الأول، مع غيرها من المدن والمحطات والمنازل الواقعة على طرق الحج الأخرى القادمة من اليمن وعُمان والشام ومصر.

ثالثاً: القصور والحصون والآطام

اشتهرت الجزيرة العربية منذ أمد بعيد بالقصور والحصون والآطام(٤١) والقلاع والمحافد، وورد ذكرها في الشعر العربي، وقد انتشرت هذه المباني الحصينة في أرجاء الجزيرة وظل بعضها باقيًا حتى ظهور الإسلام (اللوحتان ١٦، ١٧)، وشاهد بقاياها الجغرافيون المسلمون، ويأتي في مقدمتهم العلامة الهمداني الذي استعرض بعضها خاصة تلك التي شاهدها في اليمن ومنطقة اليمامة. قد كانت هذه المباني في غاية من المنعة لسماكة بنائها.

أمـا المـواد المستخدمة في البناء فهي، إما الحجارة المثبتة بالمونة وإما اللبن، وكانت تكسى جدرانها بطبقة جصية، ووصل سمك بعض الجدران والأسوار لهذه المباني إلى ما يقارب ثلاثين ذراعًا. ويذكر الهمداني أيضًا بأن الأسواق في أنحاء اليمن واليمامة كانت محصنة بأسوار ضخمة وسميكة، وعلى مداخلها أبواب من الحديد، ويحيط بهذه الأسواق خنادق لتأمين حمايتها، وبداخل هذه الأسواق آبار للشرب(٤٢).

ومن المباني المشهورة قبل الإسلام في بلاد اليمن مثلاً غمدان، وتلغم وناعط وصرواح وسلحين وظفار وهكر وضهر وشبام وغيمان وبينون وريام وبراقش ومعين وروثان وأرياب وهند وهنيدة وغمران والبخير(٤٣). كما اشتهرت في بلاد اليمامة العديد من الحصون، منها حصن الهدار وهو لموسى بن نمير الحرشي، وحصن أبي سمرة، وحصن العقيدة، وحصن السمريين، وحصن الفراشين، وحصن بني عياض، وحصن بني نبيت، وحصن العادّية، وحصن آل شبل، وحصن بني النجوى، وحصن أم الحجاف المريمي، وحصن الحجاف بن العنبر المريمي، وحصن آل ضرار، وحصون بني ثور، وحصن بني صهيب، وحصن بني قرط، وحصن بني عبدالله بالمذارع، وحصن الأحابشة من قشير في بلاد جعدة، وحصن مرغم(٤٤).

وقـد دلت أعـمال المسح الآثاري والحفائر الآثارية(٤٥)، على صحة ما ذكره الهمداني وغيره من الجغرافيين المسلمين، حيث كشفت حفائر الفاو(٤٦) عن خبرة عرب الجزيرة (قبل الإسلام) في فنون العمارة، ولاشك في أن هذه الخبرة ظلت باقية ومستمرة، وأثرت بدورها في العمارة الإسلامية إلى حد بعيد. ولعل أبرز مثال لدينا، هو ما كشفته لنـا حفائر الربذة من عناصر معمارية مختلفة، سواء أكان ذلك في مواد البناء أو في صنعة البناء المتمثل في سماكة الجدران والأسوار وأساليب التحصين فيها(٤٧)(**اللوحات ٧-١١**).

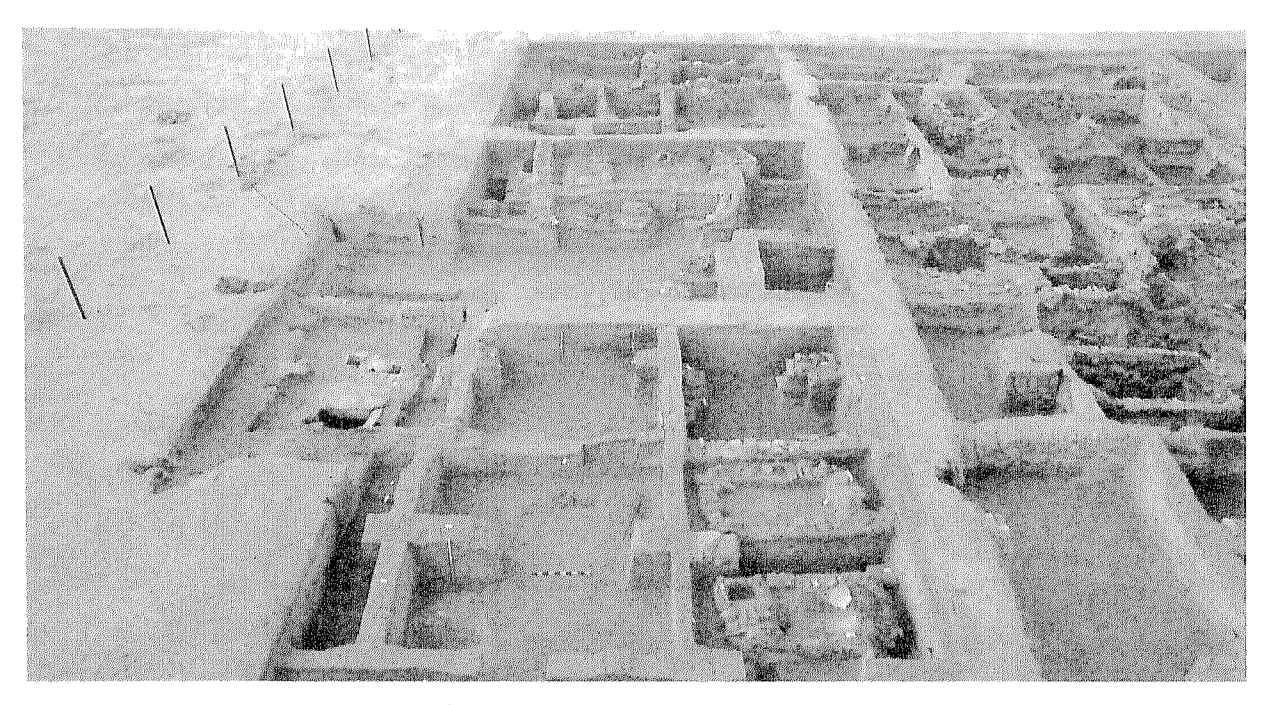
وإذا ما أخذنا المدينة المنورة، كمثال على خبرة سكان الجزيرة في عمارة الحصون، فإننا نجد بعض الأمثلة الدالة على ذلك من خلال المصادر التاريخية والجغرافية والدارسات الآثارية المحدودة.

ولعل خير دليل على توفر الخبرة، هو الخطوة الحكيمة التي نهجها الرسول (ﷺ) في تخطيط المدينة المنورة، بعد وصوله إليها(٤٨). ومن أهم المظاهر المعمارية في عصره (ﷺ) وعصر الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)، هو المسجد النبـوي ومنازل الصحابة والحصون والآطام. ومن التحصينات التي بقيت أطلالها شاخصة في يثرب حتى عهد قريب، هي: أطم الضحيان الـذي ابتناه أحيحة بن الجلاح، وأطم أبي دجانة الساعدي الأنصاري(٤٩). وقد خدمت هذه الحصـون سكـان يثرب في أوقات المحن، خاصة في معركتي أحد والخندق. وقد عرفنا من المصادر التاريخية الأسلوب الذي اتبعه الرسول (ﷺ) في الدفاع عن المدينة، حيث أقدم على حفر الخندق لمنع المهاجمين من دخول المدينة، واستخدم بعض حصون المدينة لاحتماء النسوة والشيوخ والأطفال بها(٥٠).

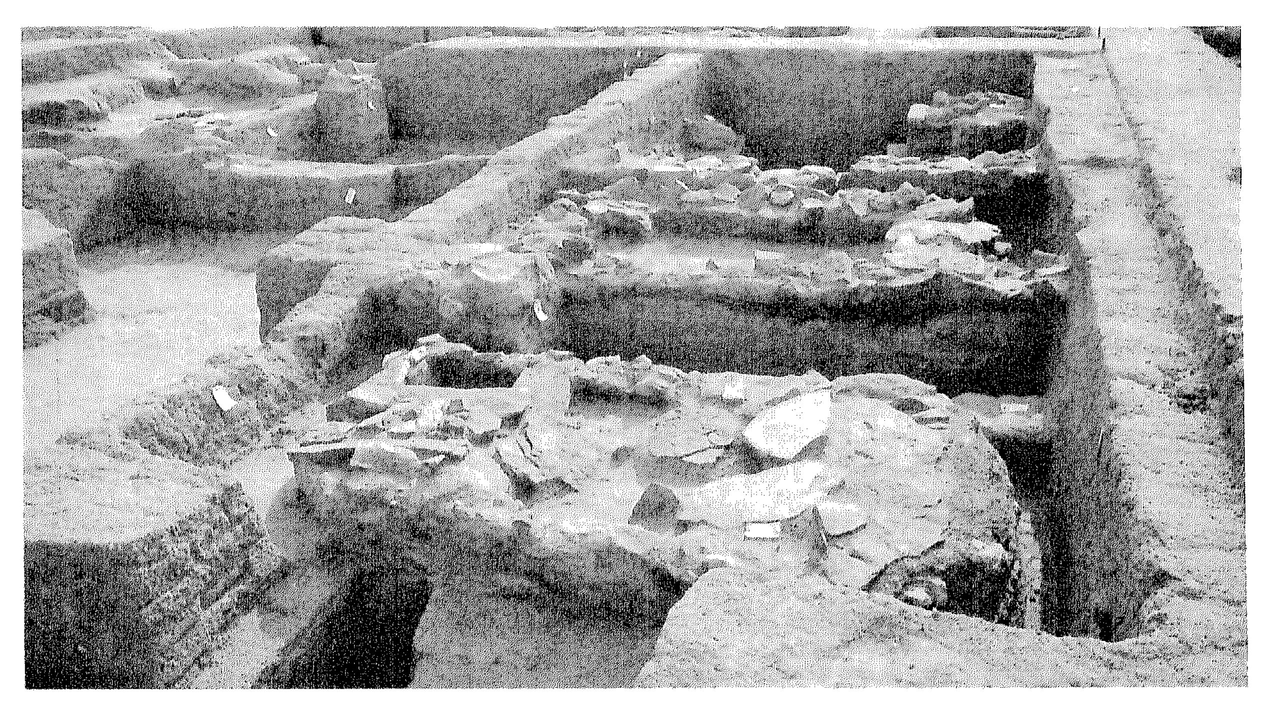
وبعد أن استتب الأمن وتوحدت الجزيرة العربية، أصبحت يثرب عاصمة كبيرة الحجم تنتشر فيها المباني والتحصينات المختلفة والمساجد والأسواق، وأصبحت فيها بعد تستهوي الأغنياء والأمراء من البيت الأموي للإقامة فيها، فقاموا ببناء القصور والسدود، وحفروا فيها الآبار والعيون(٥١) (**اللوحة ١٣**).

رابعًا: المنشـآت المائيـة

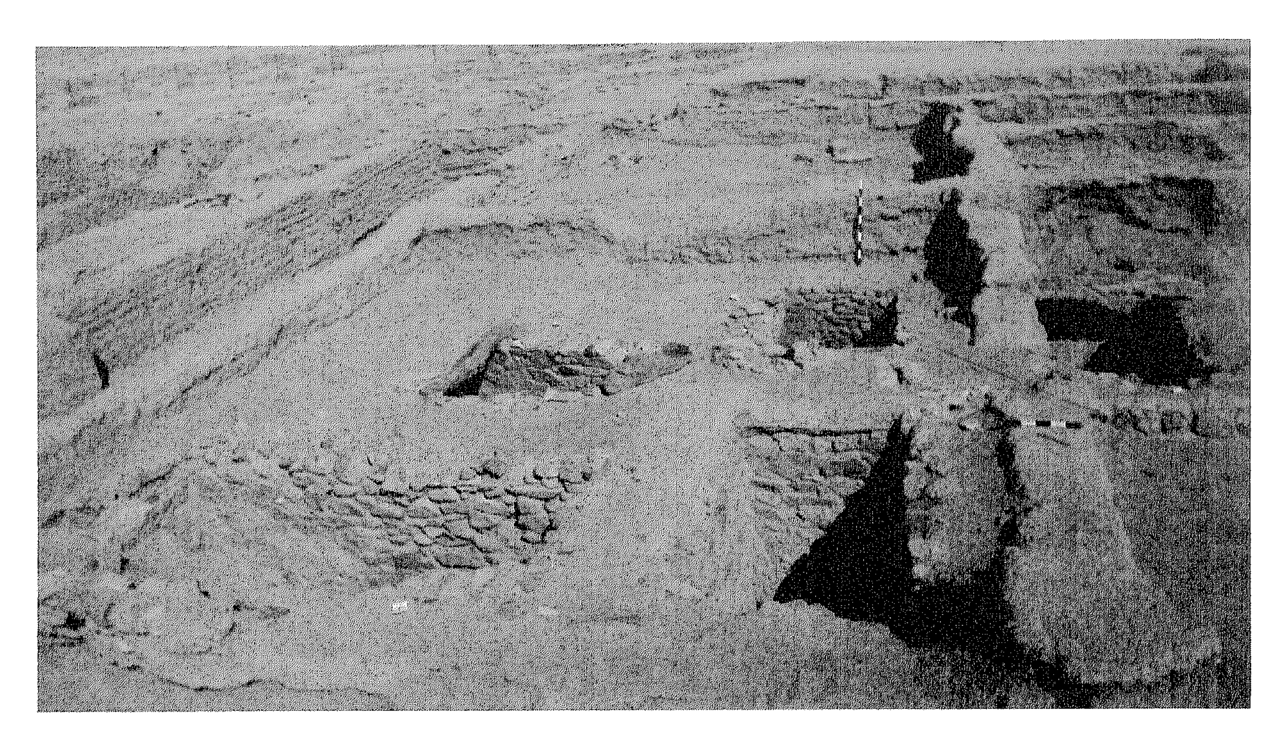
شهدت الجزر العربية في فترة ما قبل الإسلام، حركة ازدهار في عمارة وسائل حفظ المياه وتصريفها، من حفر للعيون ومـد للقنـوات وعـمارة للسـدود والـبرك، ويمكن مشاهدة هذه المعالم الحضارية اليوم في بلاد اليمن(٥٢) وعُمان(٥٣)، ومنطقة الحجاز وشمال غرب الجزيرة، والساحل الشرقي للمملكة العربية السعودية(٥٤)، ونستنتج من بقايا هذه المعالم وجود الخبرة الكبيرة لدى سكان الجزيرة العربية، ومدى تأثيرها في تطور الفنون المعمارية المختلفة بعد ظهور الإسلام.



اللوحة ٧: لقطة لبعض الآثار المكتشفة في موقع الربذة الإسلامي، وتوضّح فيها الغرف السكنية وخزانات المياه (تصوير المؤلف).



اللوحة ٨: صورة توضح التفاصيل البنائية للغرف المكتشفة في موقع الربذة وبداخلها خزانات المياه المسقوفة (تصوير المؤلف).



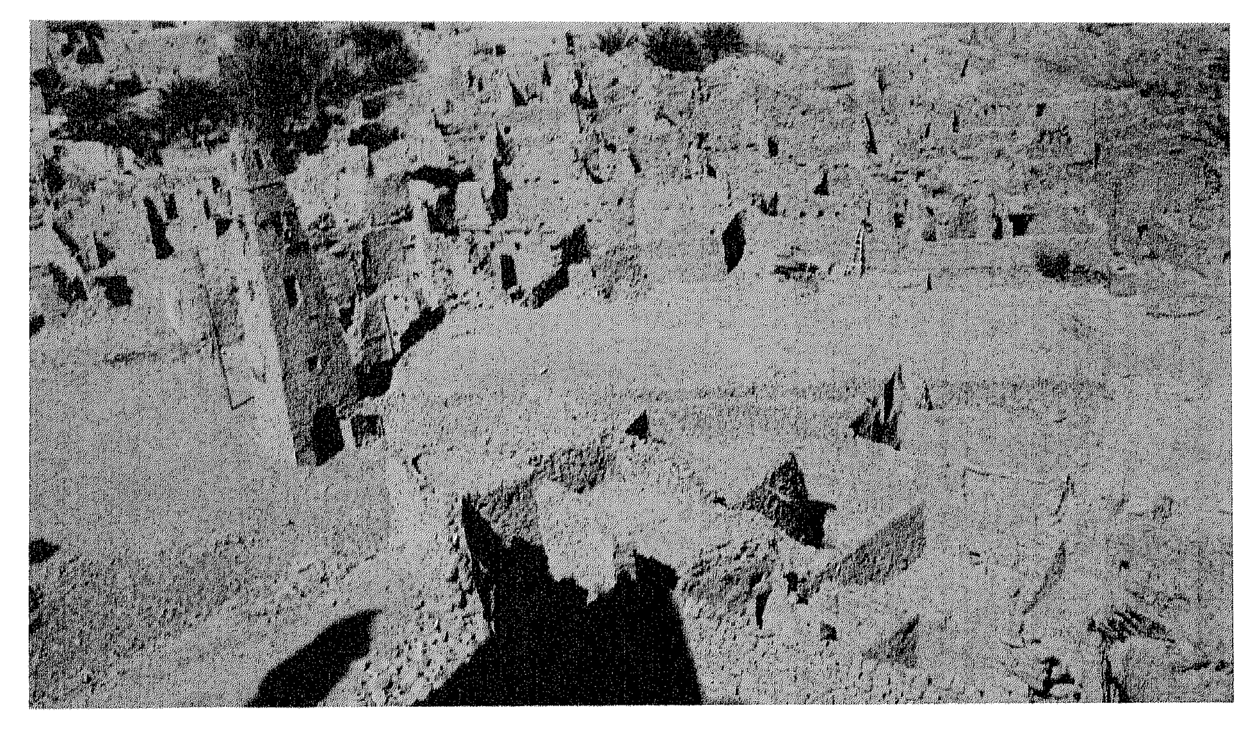
اللوحة ٩: أحد المنازل الرئيسة المكتشفة في الربذة، وبداخله خزانات المياه بعد تنظيفها (تصوير المؤلف).



اللوحة ١٠: منظر عام للمسجد الجامع المكتشف في موقع الربذة ويبدو المحراب والأروقة وساحة المسجد (تصوير المؤلف).



اللوحة ١١ : صورة مقربة لفتحات خزانات المياه بالربذة وقنوات التصريف فيها (تصوير المؤلف).



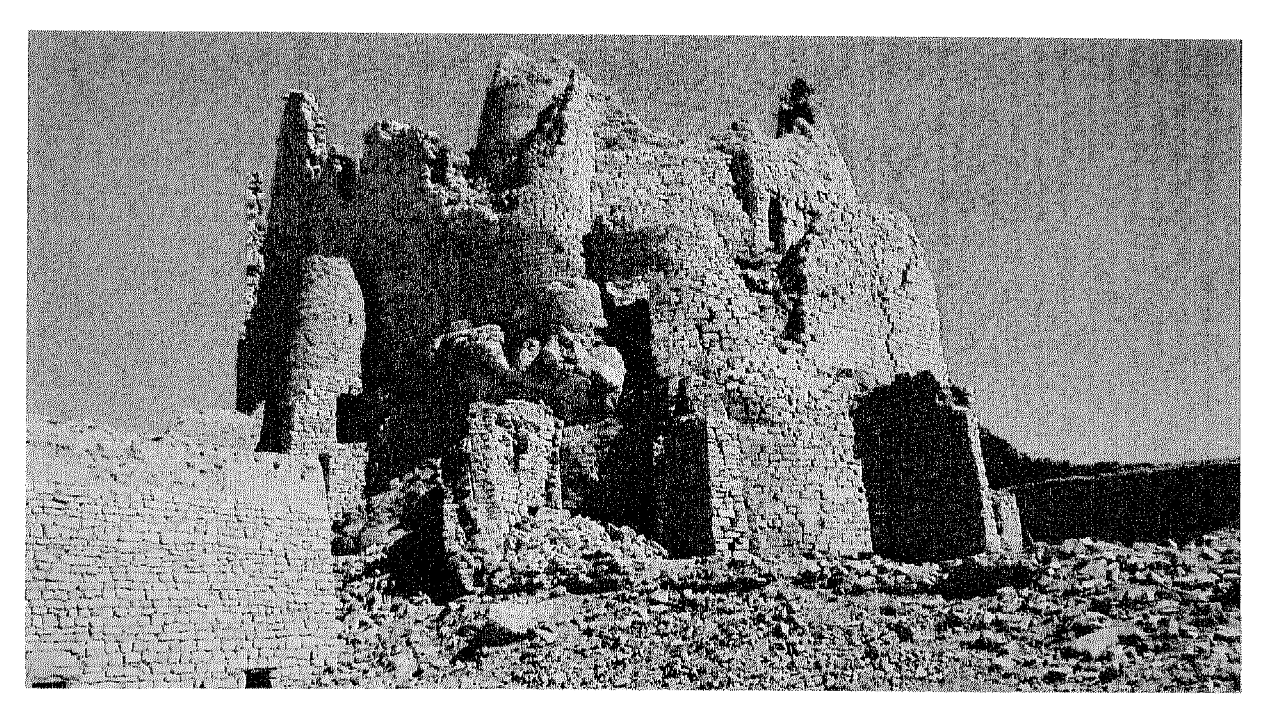
اللوحة ١٢ : صورة عليا توضح سطح مسجد عمر ومنارته العالية، ويظهر في آخر الصورة امتداد مدينة دومة القديمة (تصوير المؤلف).



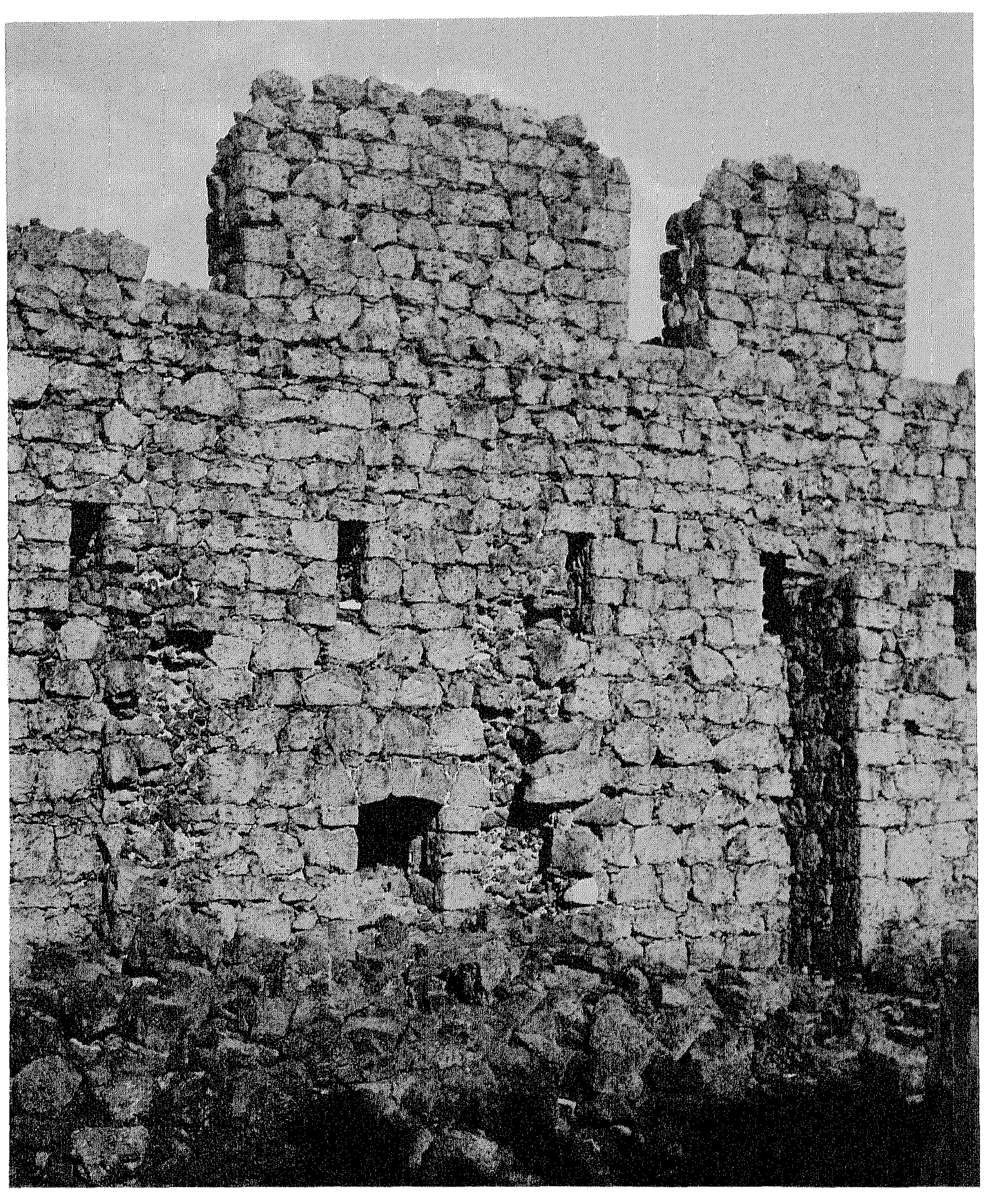
اللوحة ١٣ : الآثار الباقية لقصر سعيد بن العاص، أحد أمراء المدينة، المتوفي سنة ٥٩هـ (تصوير المؤلف).



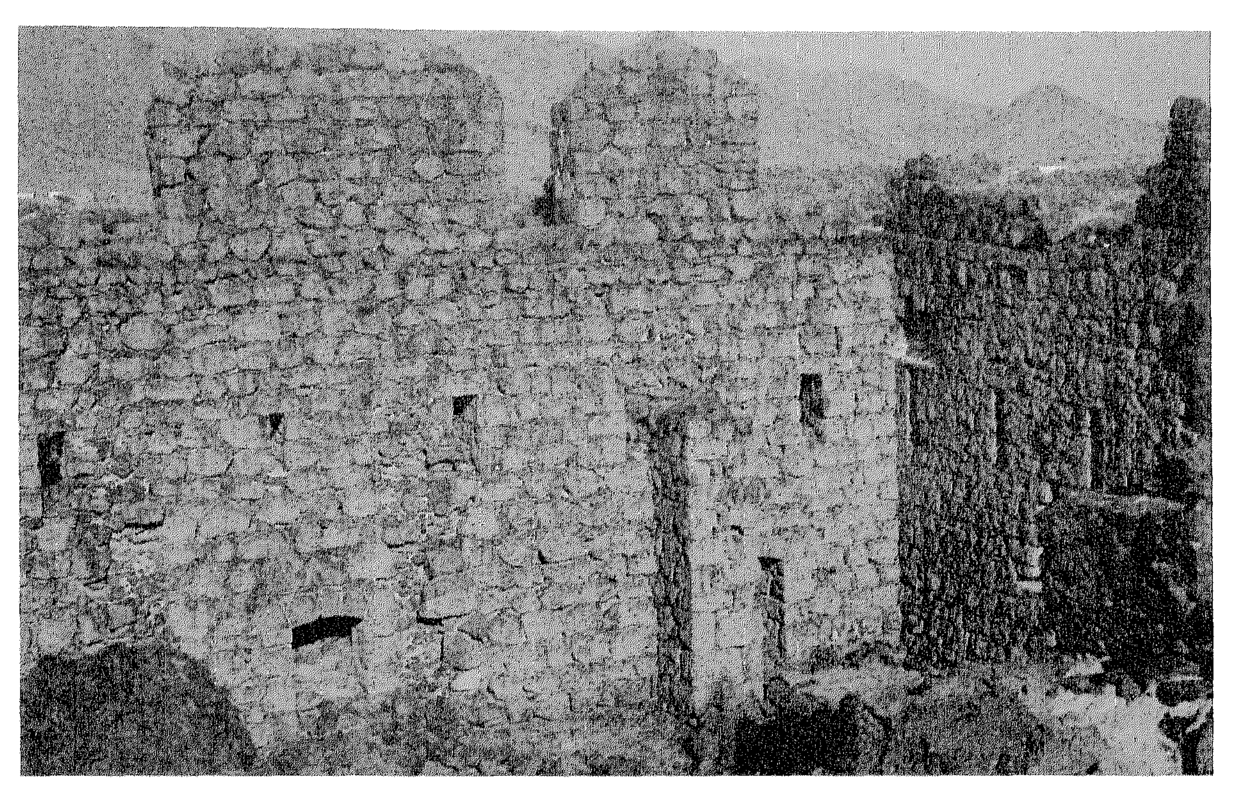
اللوحة ١٤ : حصن زعبل الذي يشرف على مدينة سكّاكة بالجوف . يعود الحصن في الأصل إلى عصور مبكرة . أما العمارة الحالية فربما تعود إلى ما قبل مائتي عام (تصوير المؤلف) .



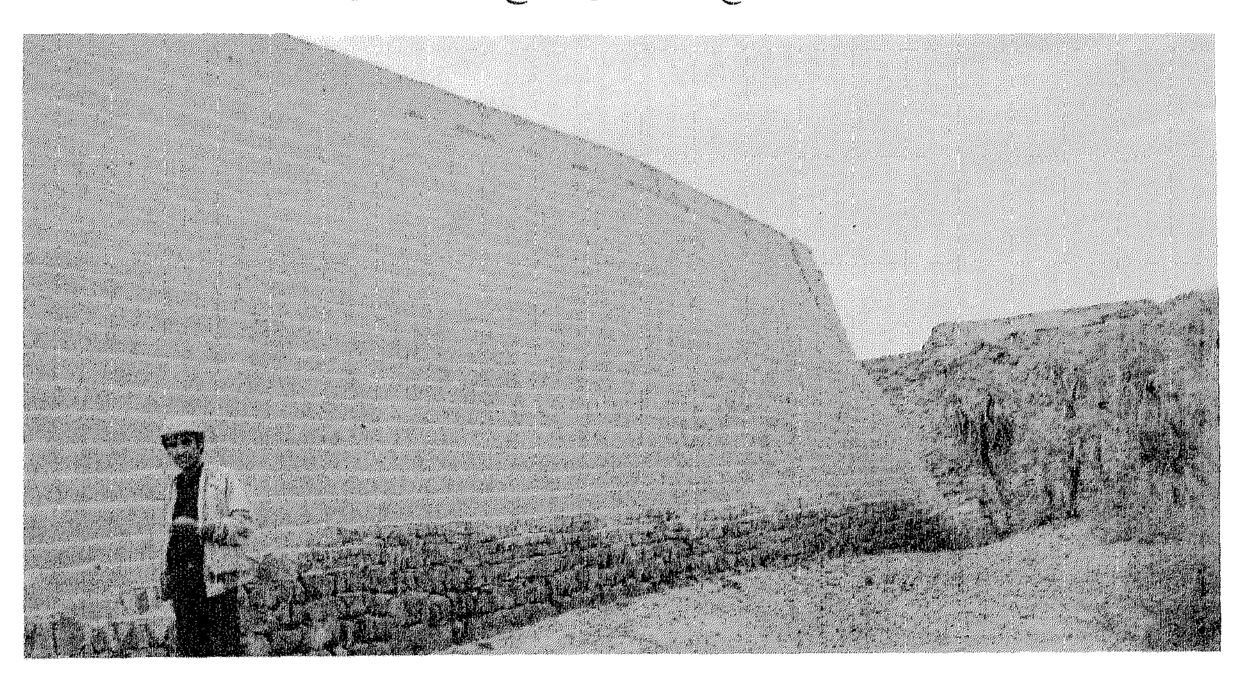
اللّوحة ١٥ : قلعة أو حصن مارد في مدينة دومة الجندل . ربما يعود تاريخه إلى العصر النبطي . وقد ظل مستخدمًا حتى سنوات قريبة (تصوير المؤلف) .



اللوحة ١٦ : قلعة الفرع في منطقة العيص شمال ينبُع النخل . بنيت في فترة سابقة للإسلام على الطريق التجاري القادم من العلا إلى الساحل (تصوير المؤلف) .



اللوحة ١٧ : صورة أخرى لقلعة الفرع من الداخل وتوضح النمط المعماري فيها (تصوير المؤلف).



اللوحة ١٨ : الواجهة الشرقية لسد البنت (القصيبة) في خيبر واحد من أضخم السدود القديمة المكتشفة في الجزيرة العربية (تصوير المؤلف).



اللوحة ١٩ : أحد جوانب سد البنت (القصيبة)، توضح الصورة متانة البناء ودقته (تصوير المؤلف).



اللوحة ٢٠ : سد السّملَّقي في منطقة الطائف. أحد السدود القديمة عند ظهور الإسلام (تصوير المؤلف).



اللوحة ٢١ : الواجهة الشمالية لسد السَّملَّقي . وتظهر تفاصيل البناء من الحجارة التي وضعت على شكل مداميك مدرجة (تصوير المؤلف) .



اللوحة ٢٢ : بِركة رباعية الشكل، وبداخلها بقايا عمود لقياس المياه، تقع في شعيب النورة شمال العيص على الطريق التجاري القادم من العلا (تصوير المؤلف) .

فالسدود اليمنية والقنوات والعيون ونظام الفلج (في عُمان)، والآبار والبرك المعروفة قبل الإسلام، ظلت مستمرة ومزدهرة في العصور الإسلامية المختلفة. ويمكن الاعتماد في تفسيراتنا لهذه الآثار على أسلوب المقارنة، حيث نجد تأثيرات جنوب الجزيرة العربية على المنشآت المعمارية المائية في وسطها وشمالها، خاصة في نظام بناء مستودعات حفظ مياه السيول والأمطار (البرك) المبنية على طرق الحج المؤدية إلى الأراضي المقدسة(٥٥). وقد ينطبق الأمر على العديد من السدود المنتشرة في بعض أنحاء الجزيرة العربية، وبالأخص في منطقة الحجاز والتي يعود بعضها إلى العصر الإسلامي المبكر، والبعض الآخر ربما يعود بالقدم إلى ما قبل الإسلام. وعلى أي حال فكل هذه السدود (في منطقة الحجاز)، لعبت دورًا فعالاً في تنمية الحركة الزراعية. وقد بدا واضحًا وجليًّا هذا النشاط في منطقة خيبر، حيث نجد أن مجموع ما بلغه خرص نخيل خيبر كلها، في عهد الرسول (ﷺ) أربعين ألف وسق، والوسق يساوي حمل بعير(٥٦)، وفي هذا دلالة واضحة على مدى أهمية خيبر الزراعية في تلك الفترة. ولابد أن سدود خيبر كانت تمد المزارع والبيوت بالمياه العذبة، كما ساعدت كميات المياه المحجوزة خلف هذه السدود على زيادة منسوب المياه داخل الآبار والعيون.

ومن السدود المشهورة التي عُثر عليها في منطقة خيبر حتى الآن:

(١) سد البنت (سد القصيبة)(٥٧) (اللوحتان ١٨، ١٩).
(٢) سد الحصيد(٥٨).
(٣) سد المشقوق(٥٩).
(٤) سد الزايدية(٦٠).

وقد عثر على بعض النقوش على طرفي سد الزايدية، إلا أن معظمها غير واضحة المعالم، فيما عدا اثنين منها، أولهما باسم عمر بن سعيد، والآخر باسم عبدالرحمن بن خالد.

أما منطقة الطائف فقد كانت تزخر بعدد كبير من السدود القديمة، ولم يتيسر حتى الآن إلا إحصاء عدد محدود منها بلغ أحد عشر سدًا، كما ورد في تقرير الباحث R.H. Raikes (٦١)، وقد طرأ على بعض هذه السدود ترميمات حديثة، ووقع على بعضها الآخر جور العمران ممثلاً في شبكة المواصلات الحديثة في المنطقة. لقد دخلت منطقة الطائف ضمن خطة المسح الأثاري الشامل، وتم تسجيل عدد من السدود التي كانت مكتشفة من قبل، وأصبح عدد السدود المعروفة في الطائف خمسة عشر سدًا، سجل منها تسعة سدود فقط(٦٢) وهي:

(١) سد عين العقرب.
(٢) سد ثلبة.
(٣) سد السملقي (اللوحتان ٢٠، ٢١).

(٤) سد سيسد.
(٥) سد العمير.
(٦) سد صعب.
(٧) سد عرضة.
(٨) سد القصيبة.
(٩) سد السلامة.

وعلى الرغم من أنه لا يمكن تحديد الفترات الزمنية التي أنشئت فيها هذه السدود، لعدم توفر الأدلة الآثارية بعدُ عدا وجود الكتابات الكوفية المبكرة، ومجملها غير مؤرخ إلا أن المعلومات الواردة في المصادر العربية المبكرة، تؤكد على أن منطقتي الطائف وخيبر كانتا حافلتين بالنشاط الزراعي، وكانت كل من قبيلتي ثقيف وقريش تتنافسان على استغلال الأراضي الزراعية، خاصة في منطقة الطائف. واستمر هذا التنافس بعد ظهور البعثة المحمدية، حيث بدا واضحًا اهتمام بني أمية باستغلال الأراضي الزراعية، ليس فقط في منطقة الحجاز، بل أيضًا في بلاد الشام.

وينطبق هذا الحال على منطقة خيبر والحرار المحيطة بالمدينة المنورة، حيث نجد الواحات الزراعية التي اعتمدت كليًا على العيون والآبار والسدود، ولعل حرة رهاط في مجملها تنتظر المزيد من الكشف، خاصة منطقة السوراقية وصفينة وحاذة(٦٣)، حيث نلاحظ بقايا سدود متهدمة تشابه في عمارتها سدود الطائف.

والواقع أن انتشار العديد من السدود في منطقة الحجاز، يدل على تلاحمها اقتصاديًا قبيل البعثة المحمدية وبعدها. أما أسلوب بناء هذه السدود، فهو يتميز بالتعقيد أحيانًا وبالبساطة أحيانًا أخرى، كما إن ضخامة البناء تدل على توفر العنصر البشري والمادي في المنطقة. والتشابه السائد في هذه السدود هو الاستقامة لواجهاتها، مما يلي حجز المياه والسلالم المبنية على الواجهات الأخرى على طول ارتفاعها، بحيث تكون قاعدة السد أعرض بكثير من قمته. ونجد استمرارية هذه الطريقة في السدود التي عثر عليها على جانبي طريق حج الكوفة ـ مكة الذي بنيت على طوله المحطات والمنازل المختلفة(٦٤). وقد انتقل أسلوب هذه الواجهات المدرجة للسدود إلى المستودعات المائية الضخمة (البرك) ذات الأشكال الدائرية والمربعة، حيث نجد أن تلك البرك لا تبنى كما هو المعتاد بحوائط قائمة، بل أن الحوائط فيها كانت تبنى مدرجة من كافة الجهات من قاعدة البركة إلى أعلاها(٦٥).

وعلى ذكر البرك يمكن الإشارة إلى ما حققه عرب جنوب الجزيرة، عندما أنشأوا البرك ذات الأشكال والأحجام المختلفة على سفوح الجبال وعلى حواف الوديان(٦٦) وانتقل هذا النظام بدون شك إلى مختلف أنحاء الجزيرة العربية، في فترة ما قبل الإسلام وأثناء العصور الإسلامية المختلفة، بدليل أن الترابط المعماري والفني بين البرك في جنوب الجزيرة والبرك التي أنشئت على المسالك ودروب الحج في باقي أنحاء الجزيرة، يمكن ملاحظته في يسر وسهولة

(اللوحة ٢٢). أما العيون فقد دلت الاكتشافات الآثارية والدراسات الحديثة، على وجود آثار للعيون في كثير من مناطق الجزيرة العربية، خاصة في منطقة اليمامة والساحل الشرقي ومنطقة الحجاز، وبالأخص منطقة وادي القرى ودومة الجندل، وهي المناطق التي ازداد ازدهارها منذ البعثة المحمدية وعصر الخلفاء الراشدين حتى نهاية العصر الأموي، على أقل تقدير(٦٧).

خامسًا: الآثار الخطية

لا شك أن الكتابات العربية السابقة للبعثة النبوية والمعاصرة لها ولعصر الخلافة الراشدة، ذات أهمية خاصة بالنسبة للآثار الإسلامية، من حيث معرفة بداية التسجيل الوثائقي لدى المسلمين في هذه الفترة الزمنية. ولكن مما يؤسف له أن الكتابات العربية الإسلامية، لم تجد نصيبها من الجمع والدراسة ليس فقط في الجزيرة العربية بصفة خاصة، ولكن في كافة أرجاء العالم العربي والإسلامي بصفة عامة، وما تم جمعه ودراسته حتى الآن، قد لا يتناسب مع ما تميزت به حضارة العرب الإسلامية من تطور وازدهار. كما أن غالبية اهتمام العلماء في هذا المجال، انصب في بداية الأمر على معرفة الكتابات العربية قبل الإسلام، مثل الكتابات السبئية والديدانية واللحيانية والثمودية والصفوية والنبطية وغير ذلك، ولم يكن للكتابة العربية الإسلامية نصيب من هذا الاهتمام. ولهذا تفتقر كتب الرحلات الاستكشافية داخل الجزيرة العربية، إلى الشواهد الآثارية المكتوبة من عصر الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة، كما أنه نتيجة للتغير السريع الذي شهدته الجزيرة العربية، خاصة منطقة الحجاز في بداية هذا القرن، ساعد على فقدان الكثير من المعالم الآثارية والتاريخية التي تعود إلى هذه الفترة، خاصة في منطقة الطائف ومكة المكرمة والمدينة المنورة. ومع ذلك فإنه لا يزال هناك بارق أمل في اكتشاف الدلائل الآثارية الخطية لهذه الفترة من خلال ما ستكشف عنه الدراسات الآثارية المختلفة التي تجري حاليا في الجزيرة العربية، وبالأخص في المواقع الآثارية بمنطقة الحجاز. ومهما يكن من أمر، فإن استعراض الوضع الحاضر من القليل المعروف عن الآثار الخطية المكتشفة، والتي تعود لعصر الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة، يشهد على سرعة تعلم المسلمين الكتابة العربية الإسلامية، وتسجيلها بخطوط مختلفة وانتشار أساليبها في أرجاء واسعة من الجزيرة العربية والأقطار المجاورة، وقد ساعد على ذلك عوامل عدة نذكر منها:

(١) نزول القرآن الكريم على الرسول (ﷺ)، وقيام الصحابة بحفظه ومن ثم كتابته على ما يتيسر لهم من مواد الكتابة، وربما صاحب ذلك من كتابة ونسخ لمواضيع أخرى كالمعاهدات والرسائل التي بعثها الرسول (ﷺ) إلى الحكام المحليين في جزيرة العرب، وإلى القادة المشهورين خارج الجزيرة العربية في ذلك العهد(٦٨).

(٢) لم يبق كل من دخل في الدين الجديد ملازمًا للرسول (ﷺ) في مكة، بل عاد كثير من هؤلاء إلى أقوامهم، يرشدونهم ويفقهونهم بهذا الدين، ولعل أوضح الأمثلة الدالة على ذلك ما فعله الرسول (ﷺ) مع أبي ذر الغفاري،

الذي آمن قبيل الجهر بالدعوة وعاد إلى قومه (بني غفار) يعلمهم حتى علم بهجرة الرسول (ﷺ) إلى المدينة، فلحق به بعد الهجرة(٦٩).

ولا نستبعد أن أبا ذر وغيره من أوائل المسلمين ممن كانوا بعيدين عن مكة المكرمة، كانوا يتلقون الآيات القرآنية وارشادات الرسول (ﷺ)، مرسلة إليهم أولاً بأول إما مكتوبة على مختلف وسائل الكتابة، وإما مشافهة عن طريق مبعوثين.

(٣) إن الدين الجديد دفع الكثيرين من المسلمين إلى تعلم لغة القرآن وكتابتها، من أجل حفظ القرآن ونشره بين أفراد العائلة والقبيلة الواحدة، ولم يقتصر البعض على تعلم لغة القرآن وكتابته فقط، بل أن البعض من كُتّاب النبي (ﷺ) تعلم لغات أخرى، تسهيلا لمخاطبة الرسول (ﷺ) لغير العرب ودعوتهم للدين الجديد، وخير مثال لذلك هو إقدام زيد بن ثابت على تعلم السريانية في سبعة عشر يومًا، وتمكنه بأن يكتب رسائل الرسول (ﷺ) بهذه اللغة(٧٠).

(٤) إن حرص المسلمين على تعلم القراءة والكتابة بدا واضحًا بعد غزوة بدر مباشرة، عندما اشترط الرسول (ﷺ)، وكما هو معلوم، أن يقوم كل قرشي كاتب قارىء من أسرى معركة بدر، بتعليم عشرة من المسلمين.

(٥) بلغ عدد كُتّاب النبي (ﷺ) ما يقارب الخمسين من الصحابة (رضوان الله تعالى عليهم). وتذكر المصادر أن الرسول (ﷺ) توفي والقرآن الكريم لم يجمع بعد، وكذا ظل الحال في عهد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، غير أنه ما أن جاءت خلافة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حتى أمر بجمع القرآن الكريم*(ب) حفاظًا عليه بعد أن توفي عدد كبير من حفظته(٧١). أما في عهد الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، فقد جمع القرآن في مصحف واحد، وجعل منه عدة نسخ بُعثت إلى الأقاليم التي دخلها الإسلام وانضوت تحت لوائه. ومنذ هذا الحدث المهم تطورت الكتابة وازدهرت حتى وصلت ذروتها في عهد الخليفة عبدالملك بن مروان الذي عرَّب الدواوين وسك العملة. ومن العهد الأموي وصلت إلينا أمثلة كثيرة عن الكتابة العربية الكوفية المنقوشة على الحجر أو الكتابات الوثائقية على المباني، البعض منها مؤرخ والبعض الآخر يحمل أسماء الخلفاء أو الأمراء من البيت الأموي. ومن خلال هذه الكتابات المكتشفة أمكن لبعض الباحثين الاعتماد عليها لشرح تطور الكتابة والخط العربي.

---

* المحرر (س):

(ب) مثلما ذكر الباحث نفسه في التعليق رقم ٧١، وهو المعروف والمتواتر، من أن جمع القرآن الكريم قد تم في خلافة أبي بكر (رضي الله عنه).

وإذا ما تتبعنا أقدم النقوش العربية المعروفة قبل ظهور الخط العربي (الكوفي)، فلا نجد غير خمسة نقوش تعتبر القاعدة الأولى التي بنيت عليها النظريات والدراسات حول نشوء الخط العربي. وقد تناول الباحثون عربًا كانوا أم غير عرب، هذه النقوش المكتشفة منذ أواخر القرن الماضي (الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي) وأعطوا كثيراً من الاجتهادات حول صلة هذه النقوش بتطور الخط العربي الجاهلي، ومن ثم الخط العربي في صدر الإسلام..

ومن المفيد الإشارة إلى هذه النقوش على النحو التالي:

(١) نقش أم الجمال (الأول) والتي تقع في جنوب منطقة حوران من أعمال شرق الأردن، ويعود تاريخه إلى عام ٢٥٠م.
(٢) نقش النمارة الذي عثر عليه العالم الفرنسي (دوسو Dussaud) في بلدة النمارة من أعمال حوران بالشام، ويعود تاريخه إلى عام ٣٢٨م.

(٣) نقش زبد التي تقع بين قنسرين ونهر الفرات جنوب شرق مدينة حلب، ويعود تاريخه إلى عام ٥١٢م.
(٤) نقش حرّان الذي عثر عليه في خرائب كنيسة بمنطقة حران جنوب دمشق، ويعود تاريخه إلى عام ٥٦٨م.
(٥) نقش أم الجمال (الثاني) الذي عثر عليه في الكنيسة المزدوجة، من قبل بعثة جامعة برنستون، ويعود تاريخه إلى القرن السادس الميلادي(٧٢).
(٦) ويمكن الإشارة إلى نقش عربي جديد، عرف بنقش أسيس، وهو جبل يقع إلى الجنوب الشرقي من دمشق، عثرت عليه بعثة ألمانية في سنة ١٩٦٥م، ويؤرخ هذا النقش بسنة ٤٢٣م(٧٣).

ونجد من خلال هذه النقوش أن الكتابة النبطية انتقلت من صبغتها الآرامية بالتدرج، حتى وصلت إلى المرحلة التي اتخذت فيها صفة الكتابة العربية الجاهلية في القرن الخامس الميلادي، خاصة في نقش زبد ونقش حران ونقش أم الجمال الثاني. وتعتبر هذه النقوش (حتى الآن) هي أقدم النصوص التي تقدم لنا الدليل على بداية الخط العربي وتطوره.

ومع الاعتراف بجهود من ساهموا في البحث عن أسرار نشوء الخط العربي وتطوره، لابد من الإشارة إلى أن الكتابة العربية الجاهلية في بداية البعثة المحمدية، كانت واسعة الانتشار في مكة المكرمة وما حولها، وذلك لأهمية مكة التجارية والثقافية، ولما تمثله الكتابة من أهمية للأعمال التجارية والثقافية.

وتشير المصادر التاريخية والأدبية إلى معرفة بعض سكان مكة المكرمة من ذكور وإناث للكتابة العربية، بدليل إن معظم كُتّاب النبي (ﷺ) كانوا ممن نشأوا في مكة المكرمة وعاشوا فيها، الأمر الذي يؤكد سرعة انتشار الخط العربي

في عصر النبوة والخلافة الراشدة داخل الجزيرة العربية، وبالأخص في منطقة الحجاز. كما أنه في هذه الفترة تعددت المواد التي يكتب عليها وهي: العسب والكرانيف والعظام (الأكتاف والضلوع) والجلود (الأديم والقضيم) واللخاف والمهارق والأقمشة وألواح الخشب ولحاء الشجر والفخار (أو بقاياه) والخزف. ويعتبر كل من الكتان والبردي من أهم مواد الكتابة بعد الفتح الإسلامي، خاصة في مصر. كما ظهرت الكتابة على الحجر والنقود(٧٤).

وعلى الرغم من تعدد هذه المواد، إلا أنه لم يعثر حتى الآن على نماذج منها تمثل العصر الإسلامي داخل الجزيرة العربية إلا النزر اليسير، بينما عثر في مصر على كثير من أوراق البردي يعود تاريخها إلى عصر الخلافة الراشدة والعصر الأموي(٧٥)، ويمكن الاهتداء بهذه الأوراق عند مقارنة أي من النقوش والكتابات التي يكشف عنها.

إن ما عرف من نقوش وكتابات من العصر النبوي والخلافة الراشدة، هي أمثلة قليلة جداً، والوثائق المكتوبة من الجزيرة العربية قد لا تُذكر لأن كل ما تم تسجيله من مجموعة المواد المختلفة المكتوبة لا يزيد عددها على عشرة نماذج، وقد ذكر هذه النقوش والكتابات كل من محمد حميدالله(٧٦) وناصر النقشبندي(٧٧) وصلاح الدين المنجد(٧٨) ونبيهة عبود (Nabia Abott) (٧٩) والبحاثة حسن الهواري(٨٠) وأدولوف جروهمان(٨١).

ويمكن تقسيم هذه الوثائق المكتوبة إلى قسمين، وذلك على النحو التالي:

أولاً: رسـائل النبي (ﷺ) التي بعثها إلى كل من كسرى ملك فارس، والمنذر بن ساوى ملك البحرين، والمقوقس عظيم القبط في مصر، والنجاشي ملك الحبشة، وهذه الرسائل، التي يجزم حتى الآن بأنها إما أصلية وإما مستنسخة، قليلة جداً على الرغم من مكاتبات الرسول (ﷺ) الكثيرة التي ذكرتها كتب السيرة وملابسات بَعْثها، علاوة على ما كان يصل إلى الرسول (ﷺ) من ردود على تلك الرسائل.

ثانيًا: من الوثائق الأخرى المكتشفة، تلك الكتابات المنقورة على جبل سلع في المدينة المنورة. وهناك وثائق أخرى مكتشفة خارج الجزيرة العربية تعود إلى عصور الخلافة الراشدة(٨٢).

هذه هي الوثائق المكتشفة التي تعود إلى عصر الرسالة والخلافة الراشدة، والتي من أهمها تلك الكتابات التي عثر عليها في جبل سلع في المدينة المنورة.

وعلى الرغم من أن الكثير من المعالم المكتوبة في الجزيرة العربية قد اندثرت، نتيجة للتغيرات الكثيرة التي طرأت على منطقة الحجاز، بصفة خاصة، إلا أن الأمل لا يزال قائمًا في الحصول مستقبلاً على شواهد آثارية أخرى مكتوبة تضيف لنا المزيد من المعلومات عن تطور الخط العربي في العصر الإسلامي المبكر(٨٣)؛ إذ أنه من خلال

الدراسات الفردية والجماعية التي عملت في الجزيرة العربية (وبالأخص في محيط جغرافية المملكة العربية السعودية)، نجد أن الكتابات المنقوشة على الصخور كانت قد انتشرت في كافة ربوع الجزيرة، وبالأخص في الحرار المحيطة بالمدينة المنورة ومنطقة خيبر (اللوحة ٢٣) والعلا ومناطق الوديان والواحات الزراعية القديمة في منطقة الطائف، بالإضافة إلى المواقع النائية من منطقة اليمامة، حيث نجد الكثير من الصخور التي تحمل كتابات عربية تأثرت كثيراً بعوامل الطبيعة، مما جعل الإقدام على قراءتها أمرًا صعبا للغاية.

وقد أظهرت أعمال المسح الآثاري في المملكة العربية السعودية بعض الكتابات العربية المنقورة على الصخر تعود تواريخها إلى فترات ليست بعيدة عن عصر الخلافة الراشدة، حيث نلاحظ مدى التطور السريع الذي طرأ على الكتابة العربية في هذه الفترة[٨٤].

ويمكن الاستشهاد ببعض هذه النقوش المكتشفة التي منها:

(١) نقش الباثة في طريق الحج (إلى الشمال من مكة المكرمة)، وهو نقش عبدالرحمن بن خالد بن العاص المؤرخ في سنة ٤٠هـ (٦٦٠م)[٨٥] (اللوحة ٢٤).
(٢) النقش Z-202 الذي وجد في وادي السبيل (شمال نجران) المؤرخ في سنة ٤٦هـ (٦٦٦م)[٨٦].
(٣) نقش الخشنة في طريق الحج (شمال مكة المكرمة)، وهو نقش باسم جهم بن علي بن هنيدة والمؤرخ في سنة ٥٦هـ (٦٧٥م)[٨٧] (اللوحة ٢٥).

وتاريخ النقش الأخير يدخل في عصر الدولة الأموية، ونظرًا لكونه مؤرخًا وواضح الخط فإنه يمكن الاعتماد عليه في مقارنة النقوش الأخرى المكتشفة وغير المؤرخة، خاصة النقوش التي عثر عليها في منطقة الطائف والتي اعتبرها البعض على أنها من العصر الأموي، وذلك اعتمادًا على نقش سد سيسد الأموي المؤرخ في سنة ٥٨هـ (٦٧٧م)، والذي أصبح متأخرًا عن النقوش التي تحمل تواريخ متقدمة[٨٨].

ولهذا نرى ضرورة إعادة النظر في النقوش التي جمعها فيلبي وريكمانز وليبنس، والتي نشرها جروهمان، وكذلك النقوش التي تنتشر في المناطق الواقعة بين مكة والمدينة المنورة وما جاورهما، وهو أمر لابد منه لإعطاء النقوش حقها من التقويم.

سادسًا: الصناعات

تذكر بعض المصادر التاريخية والجغرافية والفقهية المبكرة بعض الصناعات والأدوات التي كانت شائعة ومستعملة زمن الرسول (ﷺ). ويتضح من هذه المصادر أن تعليمات الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين (رضي الله

عنهم) من بعده، كانت تهدف أساسًا لتطوير الصناعات لدى عرب الجزيرة، وقد تجلى ذلك فيما بعد، بظهور نظام الحسبة الذي كان يضمن حقوق كل من البائع والمشتري والصانع. ومن الصناعات التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في هذه الفترة، صناعة الجلود وأدوات الدباغة وصناعة الغزل والنسيج، وأدوات القتال من سهام ورماح وسيوف، وصناعات الأواني الفخارية والحجرية والنحاسية والفضية(٨٩).

ونظرًا لعدم العثور على نماذج من هذه الصناعات تعود لهذه الفترة التاريخية المهمة، فإن الأمل في الوصول إلى بعض نماذجها، ينحصر في متابعة الحفائر الآثارية في المواقع الإسلامية المبكرة، وكذا في المواقع التي كانت معروفة قبل البعثة النبوية واستمرت في الاستيطان بعدها.

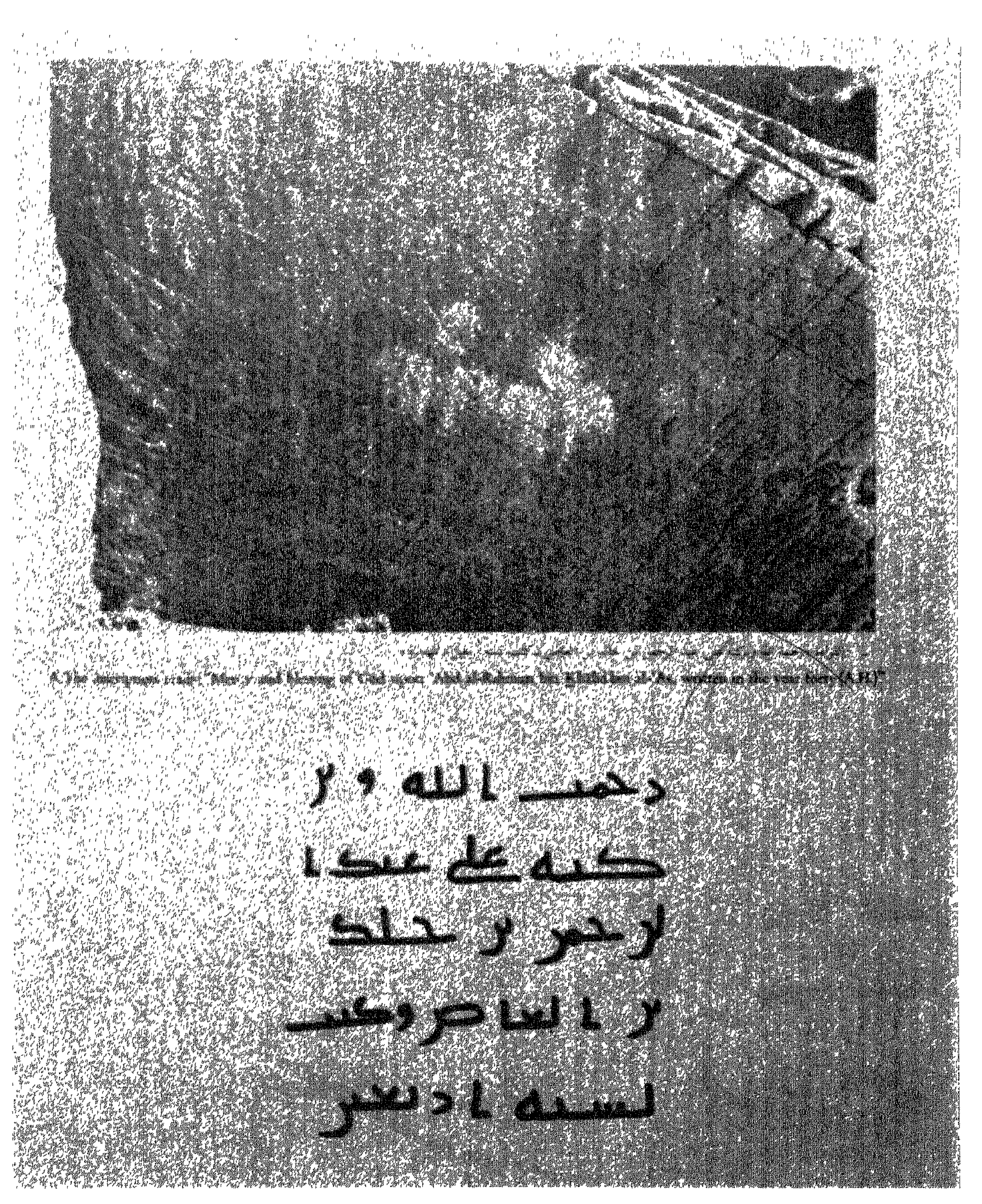
ولعل الصناعات الفخارية لما لها من أهمية بالنسبة لعلماء الآثار، ولكونها كانت لا تزال الوسيلة الأولى لوضع تفسيرات للحقب الزمنية للمواقع الآثارية، كانت من أهم الصناعات المشار إليها على الرغم من صعوبة تعميم انتشار الفخار في عشرات المواقع القديمة في الجزيرة العربية خاصة في المناطق المتوسطة والقريبة من المدينة، لأن نسبة ما فيها من فخار إلى العصر الساساني أو البيزنطي، بحكم تداخل التأثيرات السياسية والنفوذ العسكري لهاتين القوتين على معظم المناطق التي دخلها المسلمون فيما بعد، يعد أمرًا ذا صعوبة بالغة مع الأخذ في الاعتبار بعدم وجود سيطرة عسكرية لهاتين القوتين على الجزيرة العربية عدا بعض أطرافها الشمالية والشرقية، وادراك التأثيرات الاقتصادية والثقافية أيضًا.

ولهذا فإن الحذر في وضع تسلسل زمني (Chronology) للفخار، في المواقع القديمة والقريب عهد إنشائها مع بداية ظهور البعثة المحمدية، أمر واجب وضروري، وكذلك الأمر بالنسبة للحواضر الإسلامية التي نشأت وازدهرت مع بدء بناء الدولة الإسلامية وازدهارها. ولكي نتعرف على أنواع الأواني المصنوعة في عهد النبوة والخلافة الراشدة، فلابد من الاستفادة مما ورد عنها في كتب السنة بصفة خاصة، حيث نجد مسميات متعددة للأواني المستعملة وذلك على النحو التالي:

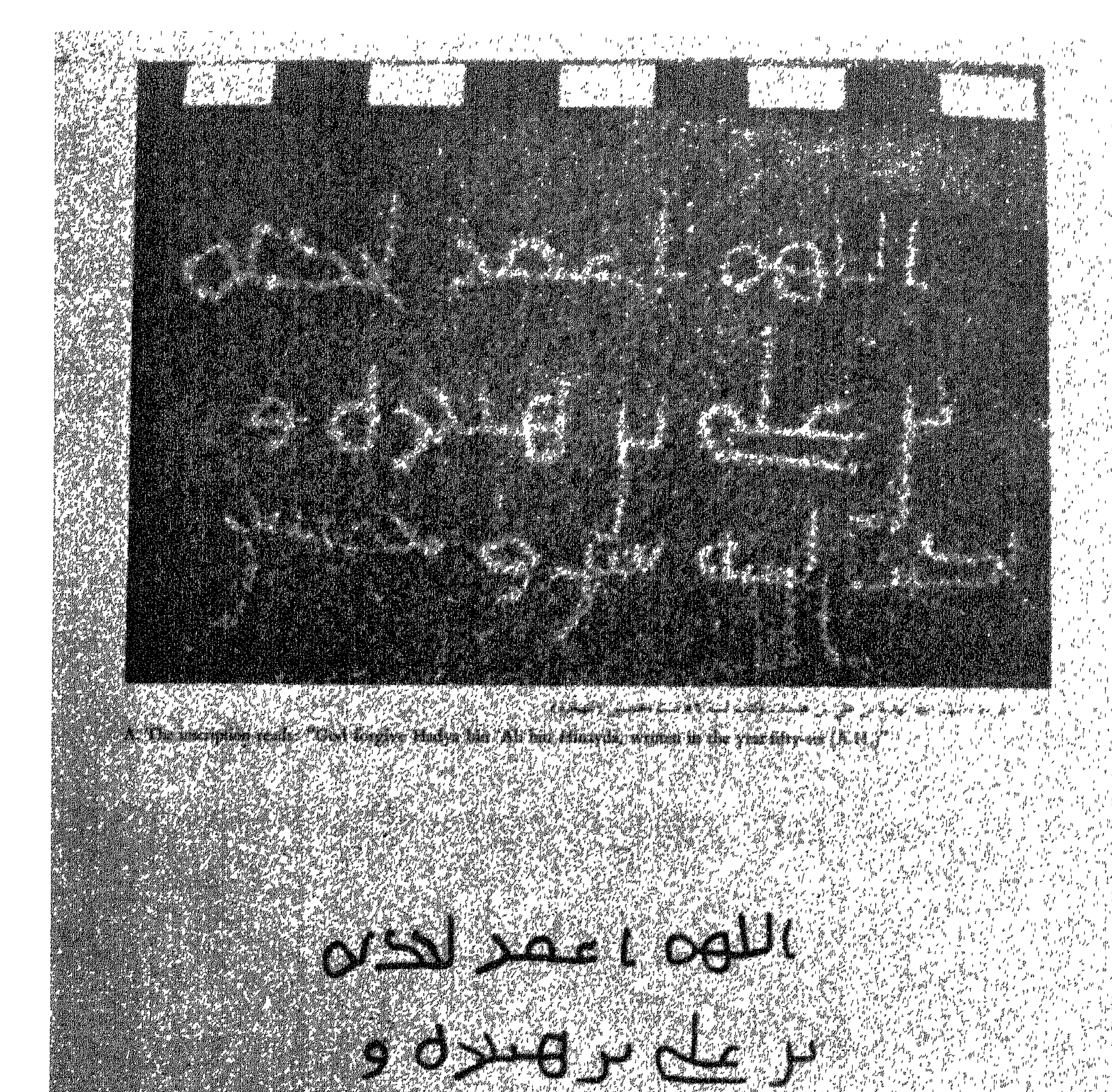
(١) القصعة: هي الغراء وعليها أربعة رجال ولها أربع حِلَق.
(٢) القدح: يصنع من الخشب أو من الحجارة أو من الزجاج. ويستفاد من الكتب المتقدمة أن الرسول (ﷺ) كان له قدح من خشب بثلاث ضبَّات من فضة أو من حديد وله حِلَق تعلق به. كما أن الرسول (ﷺ) كان له قدح من حجارة يقال له الريَّان، وقد شُبه القدح بالرحراح، وهو الإناء الواسع العمق والقريب القَعْر.
(٣) المغتسل: يصنع من الصفر (وهو النحاس الأصفر).
(٤) الصاع ونحوه: هو ما يستخدم للكيل ولإخراج الفطرة.



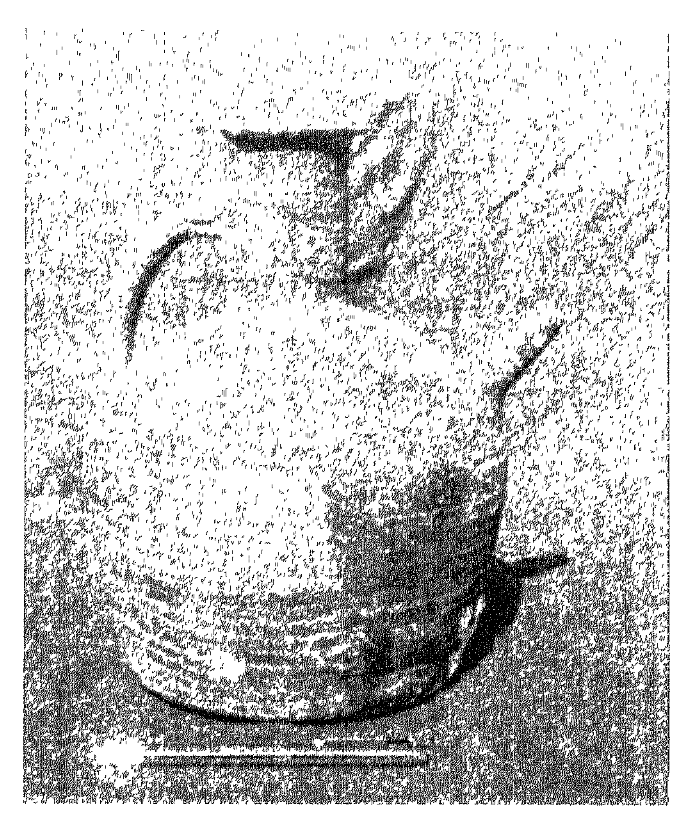
اللوحة ٢٣ : نقش إسلامي مبكر باسم عبدالرحمن بن خالد عثر عليه بقرب سد الزايدية في خيبر (تصوير المؤلف) .



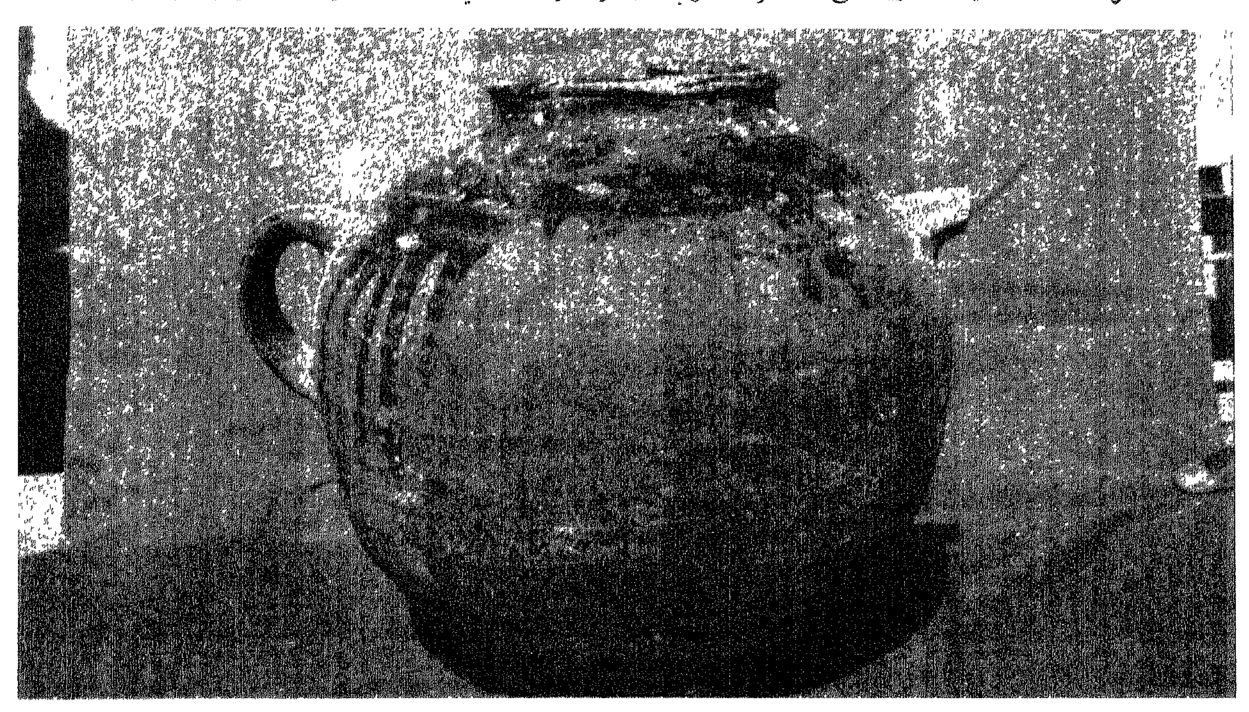
اللوحة ٢٤ : نقش (الباثا) بالقرب من مكة المكرمة على طريق الحج ، باسم عبدالرحمن بن خالد بن العاص مؤرخ في سنة ٤٠هـ (الصورة من حولية الأطلال).



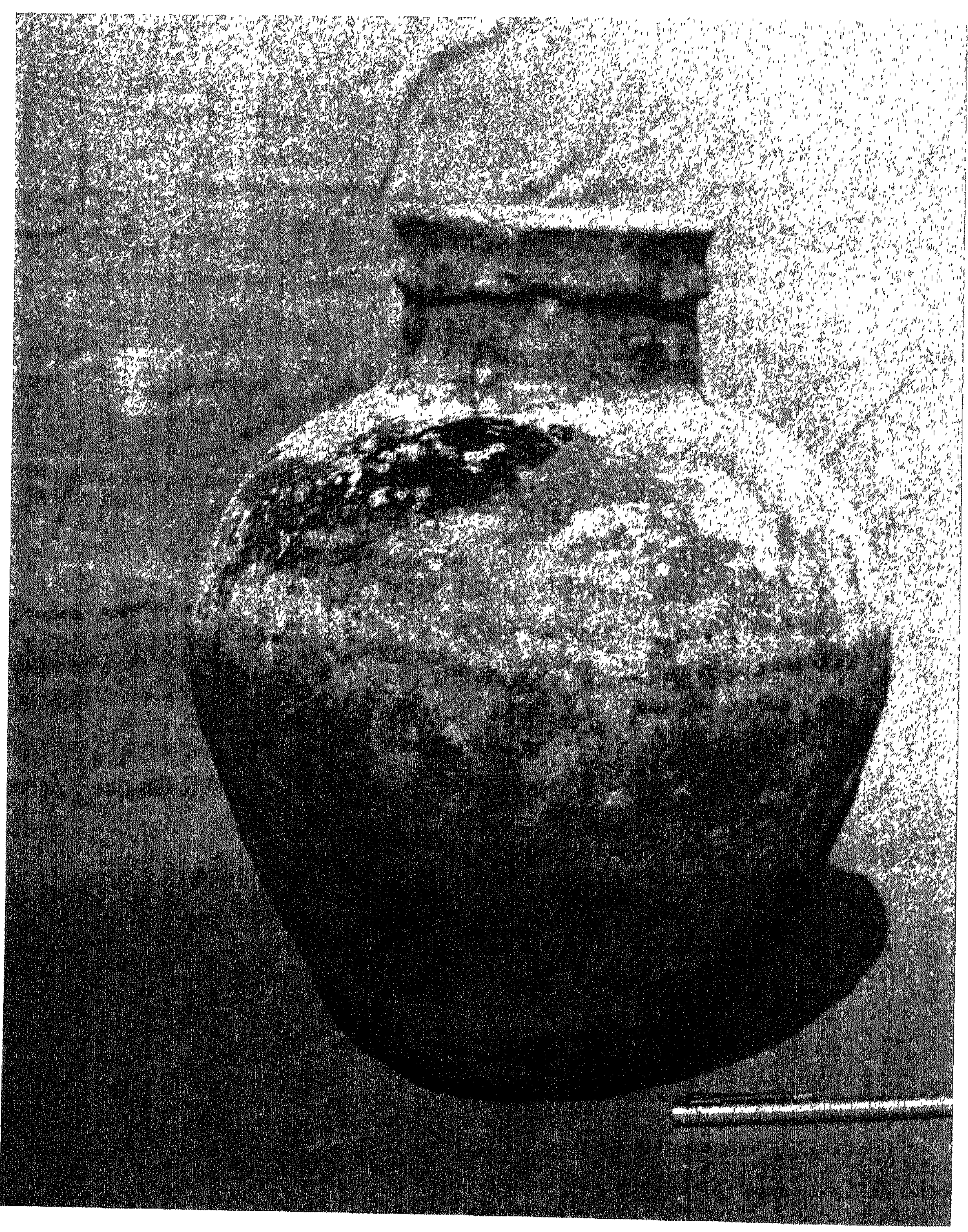
اللوحة ٢٥ : نقش الخشنة على طريق الحج بالقرب من مكة المكرمة باسم جهم بن علي بن هبيرة ومؤرخ سنة ٥٦هـ (الصورة من حولية الأطلال).



اللوحة ٢٦ : آنية فخارية من العصر الأموي المبكر عثر عليها في منطقة الجوف (تصوير المؤلف).



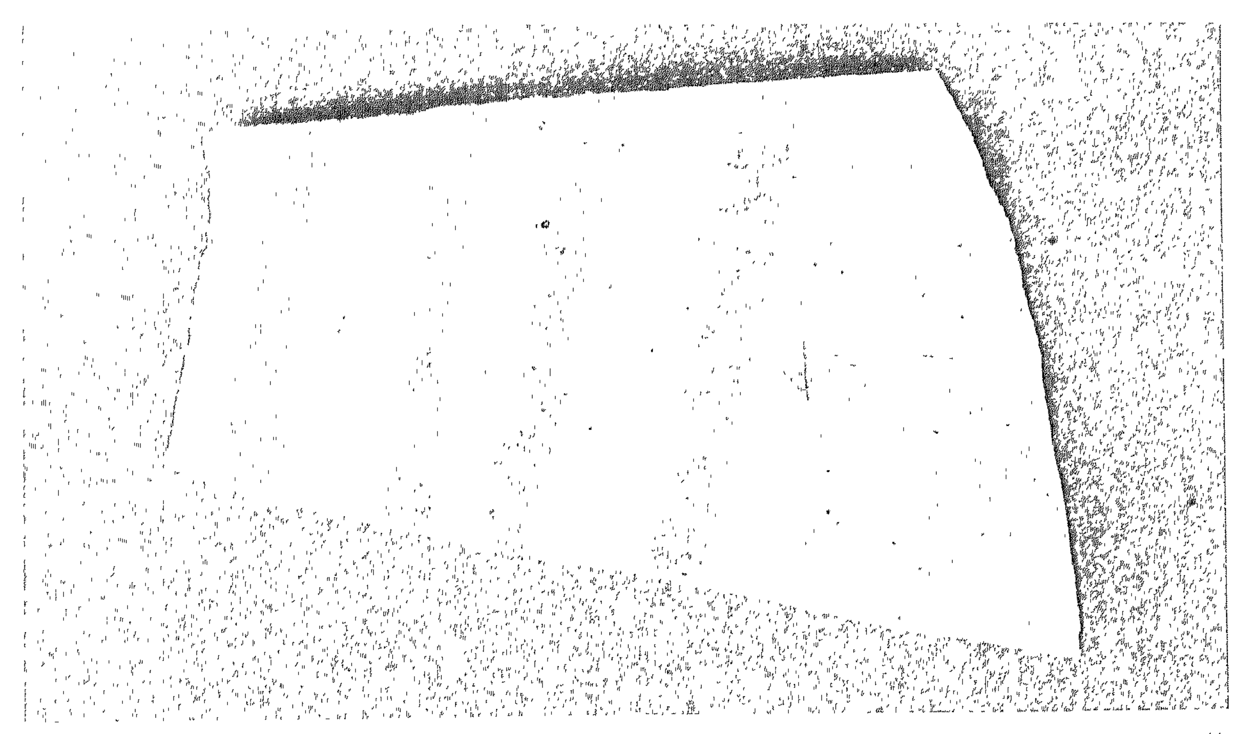
اللوحة ٢٧ : آنية فخارية من العصر الأموي المبكر عثر عليها في منطقة الجوف (تصوير المؤلف).



اللوحة ٢٨ : مزهرية من الفخار الأموي المبكر عثر عليها في منطقة الجوف (تصوير المؤلف).



اللوحة ٢٩ : مزهرية من الفخار الأموي المبكر عثر عليها في منطقة الجوف (تصوير المؤلف) .



اللوحة ٣٠: كسرة فخارية عليها تلوين من الفخار الإسلامي المبكر الذي عثر عليه في حفائر الربذة (تصوير المؤلف) .

(٥) التور: هو ما يشبه الطست أو مثل القدح الرحراح.
(٦) المخضب: ويصنع من الخشب أو الحجارة، ويستعمل لغسل الثياب وهو يشبه المِرْكَنْ(٩٠). ولعله الذي يستعمل لخضب الشعر بالحناء.

أما الأواني الفخارية المطليّة، فقد كانت مستعملة ويذكر أنه أُهْدِيَ للرسول (ﷺ) جرة خضراء فيها كافور، إلا أن الرسول (ﷺ) نهى عن الانتباذ في أواني الحَنْتَمْ(٩١)، وهو الفخار المطلي، وهذا يعني أن هذه الأواني سمح باستعمالها لأغراض أخرى غير الانتباذ. كما ورد النهي عن الانتباذ في أواني القثاء والدباء والقرع.

ومن هذه المعلومات يتضح نوعية بعض الأواني الشائعة والمستعملة في عصر الرسالة والخلافة الراشدة، وهي الأواني الحجرية والخشبية والفخارية المطلي منها وغير المطلي، وكذلك الأواني الزجاجية. ومن خلال الدراسات الأثارية، نرى أن علماء الآثار قد وضعوا ترتيبًا زمنيًا للصناعات الفخارية، اعتمد بعضهم فيه على تصنيفها حسب وجودها في طبقات الحفر الأثاري، واعتمد البعض الآخر على تصنيفها حسب المصادر الأصلية لعناصرها الزخرفية، فقيل ساساني وبيزنطي وهكذا. ونظرًا لأن العصر الأموي يعد امتدادًا لعصر الرسالة المحمدية والخلافة الراشدة، فإن المدة تكون كبيرة عند تحديد الفترة الزمنية للفخار السابق للعصر الأموي، على أساس أنه إما ساساني وإما بيزنطي، لا سيما وأن الفكرة الواضحة عن طبيعة الفخار الأموي لم تكتمل بعد (اللوحات ٢٦-٣٠) وأن الصناعات البيزنطية ظلت تأثيراتها مستمرة ليس فقط في العصر الأموي، بل حتى صدر العصر العباسي(٩٢)، ومن هنا فقد يكون القول الأمثل أن نقول: «فخار القرن الأول الهجري في بلاد الشام»، أو «فخار القرن الأول الهجري في بلاد الرافدين»، وهذا هو الأقرب للتحديد، وبهذا نضمن أن يكون هناك صفة تميز فخار الجزيرة العربية في كلتا الفترتين، في عصر ما قبيل البعثة، وعصر الرسالة والخلافة الراشدة.

فالأواني الفخارية المطلية ظاهرًا وباطنًا باللون الأخضر والأزرق التركوازي ذات الانتشار الواسع في إيران وبلاد الرافدين وبعض أنحاء الجزيرة العربية، لم يثبت لها تاريخ محدد. فهي تتأرجح من الفترة الساسانية ثم إلى الساسانية - الإسلامية، ثم إلى الفترة العباسية والقرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، وما بعده. كما إن أساليب الصناعة والزخرفة المعروفة على هذا الفخار، قبل ظهور الدولة الإسلامية، ظلت قائمة بعد ظهور الإسلام مع بعض التغييرات والإضافات(٩٣). ولعلنا نجد ما يبرر قولنا هذا فيما نلاحظه في حفائر الفاو، التي يعتقد أن نشاطها السياسي والاقتصادي انتهى في حوالي القرن الثالث الميلادي، وكذلك في حفائر الربذة(٩٤)، وهو الموقع الإسلامي الذي يعود إلى فترة تبدأ بظهور الدولة الإسلامية في المدينة، وحتى مطلع القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

ويمكن اتخاذ هذين الموقعين كمثال لتحري ظروف ظهور الفخار المطلي في الجزيرة العربية، ومقارنته بالفخار المكتشف في المواقع الأثارية المعروفة، مثل سوسة والحضر (على سبيل المثال)، وكذلك في محاولة التعرف عما إذا كان

الفخار المطلي السابق والمعاصر لفترة الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة، محلي الصنع أم أنه مستورد نتيجة للتبادل التجاري مع بلاد فارس ومنطقة الهلال الخصيب، وقد لا يستبعد أن يكون لفناني الحواضر العربية في الجزيرة العربية (مثل فناني قرية الفاو) دور كبير في تطوير الصناعات الفخارية وغيرها من الفنون الزخرفية والمعمارية.

سابعًا: التعدين وسك العملة

قد لا نضيف معلومات جديدة بخصوص العملات المتداولة في عصر الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة. فكما هو معروف من المصادر الإسلامية والتقارير العلمية في حقل علم النميات، أن النقود العربية ظلت تدور في فلك النقود البيزنطية والفارسية، وترتبط بأسعارها وأوزانها حتى عهد الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان(٩٥). إذ قام هذا الخليفة بتعريب العملة، وإدخال كلمة التوحيد عليها بدلاً من الرموز الدينية والصور الآدمية التي كانت على النقود السابقة للإسلام، بما في ذلك النقود العربية المحلية في الجزيرة العربية(٩٦).

ولم يكن عرب الجزيرة قبل الإسلام يجهلون استعمال النقود وتداولها وسكها، فقد سك أهل الجزيرة (الممالك الجنوبية بصفة خاصة) العملة من الذهب والفضة والمعادن الأخرى، علاوة على استخدامهم للنقود اليونانية والرومانية والمصرية والحبشية والفارسية(٩٧). ولهذا فقد يعزى نجاح الخليفة عبدالملك بن مروان في تعريب الدواوين وسك العملة في وقت قصير إلى معرفة سابقة لعرب الجزيرة والممالك العربية بمعظم الأمور المتعلقة بذلك. ولعل السبب في عدم توفر عملة سائدة في الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام، هو عدم وجود قوة سياسية تسيطر على الجزيرة كوحدة جغرافية، بدليل أنه مع بدء الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، بدأنا نلمس محاولات أولية لسك العملة، فيذكر أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أمر بضرب الدراهم سنة ١٨هـ*(جـ)، وحذا حذوه الخليفة الثالث عثمان بن عفان(٩٨). كما أن معاوية بن أبي سفيان ضرب الدراهم والدنانير، وفعل ذلك أيضًا زياد بن أبيه، وإبان استقلال عبدالله بن الزبير بمكة، يذكر أنه ضرب الدراهم المستديرة، وفعل مثل ذلك أيضًا مصعب بن الزبير في العراق(٩٩).

ونجد أنه منذ الفتح العربي الإسلامي للشام، بدأت الدولة العربية الإسلامية تفرض قوتها واستقلاليتها الاقتصادية من خلال سك العملة، إذ نجد ظهور الكتابة العربية إلى جانب الكتابة اليونانية على الفلوس البيزنطية المسكوكة في بعض مدن الشام، مثل دمشق، وحمص، وطبرية، وبعلبك، وقنّسرين، وإيلياء(١٠٠). ولهذا نلاحظ أن عهد الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان، كان ملائمًا لظهور عملة عربية إسلامية مستقلة تمامًا عن العملات

---

* المحرر (س):

(جـ) من المعروف أن تلك الدراهم كانت على الطراز الساساني، من حيث الصور والكتابات.

المسيطرة سابقًا، وساعد على نجاح هذا التغيير وجود الخبرة السابقة المتوفرة لدى عرب الجزيرة، والقوة العسكرية للمسلمين التي ضمنت لهم إنجاز هذا التغيير.

ومع أن الاكتشافات الآثارية للنقود الأموية بعد التعريب النقدي كثيرة، إلا أن النقود التي كانت متداولة في هذه الفترة لم يصل للباحثين منها سوى أمثلة قليلة عثر عليها خارج نطاق الجزيرة العربية. ولهذا فإن الصورة لم تكتمل بعد عن الأوضاع النقدية قبل عصر الدولة الأموية. ولعل الدراسات الآثارية الجادة التي بدأت تأخذ دورها في أقطار الجزيرة العربية، ستؤدي إلى مزيد من الاكتشافات في هذا الموضوع المهم.

ولنا أخيراً خاتمة ننهي بها هذا البحث. هي إن الجزيرة العربية ظلت، على مدى العصور التاريخية الإسلامية، مصدر رزق ومصدر خير أساسه العقيدة التي دفعت الرجال إلى حمل راية الإسلام خارج الجزيرة العربية، كما أنها كانت غنية بما فيها من واحات زراعية وأودية خصبة، ساعدت على قيام حواضر إسلامية متعددة في أرجائها المتباعدة. كما أن المناجم المختلفة للذهب والفضة والنحاس وغيرها، كانت متوفرة فيها واستخدمت منذ بداية ظهور الدولة الإسلامية في المدينة المنورة. وقد ساعد ذلك في كثير من الأمور ومنها تطور سك العملة الإسلامية وتطور الصناعات المعدنية.

ونأمل بحوله تعالى أن تبرز الصورة المشرقة للحضارة العربية الإسلامية من خلال الدراسات الآثارية الجادة والتي بدأت نتائجها في الآونة الأخيرة تأخذ طريقها للنور.

التعليقات والإشارات

(١) على الرغم من أن اهتمامات الرحالة الأوروبيين تركزت على ماضي الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، إلا أننا نقدر المجهودات التي تبناها الرحالة ألويس موزل (Alois Musil) بشكل خاص في تحقيقه لبعض المواقع التي زارها في الأجزاء الشمالية من الجزيرة العربية، واعتماده على المصادر الإسلامية (التاريخية والجغرافية)، على عكس المنهج الذي سار عليه الرحالة الأوروبيون قبل عصره. ومن أهم المصادر التي كتبها موزل مؤلَّفاه:
Northern Heǧaz (New York, 1962); *Northern Negd* (New York, 1928).

(٢) أبو محمد عبدالملك بن هشام المعافرى، **السيرة النبوية** (تحقيق مصطفى السقا وآخرين، الطبعة الثانية. ١٣٧٥/١٩٥٥) القسم الأول، ص ٤٩٦؛ محمد بن سعد كاتب الواقدى، **الطبقات الكبرى**، ٨ أجزاء. (بيروت: دار بيروت ١٣٩٨/١٩٧٨)، جـ١، ص ص ٢٣٩-٢٤١؛ أبو الحسن أحمد بن يحيى البلاذرى، **فتوح البلدان**، (مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨/١٩٧٨)، ص ٢٠.

(٣) نور الدين علي بن أحمد المصري السمهودى، **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، ٤ أجزاء (تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ١٣٧٤/١٩٥٥)، جـ١، ص ص٣٣٤-٣٣٥.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص٣٣٥.

(٥) ابن هشـام، المصدر نفسه، ص٥٥٠؛ عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي السهيلي، **الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام**، ٤ أجزاء، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٢)، جـ٢، ص٣٤٠.

(٦) السمهودى، المصدر نفسه، ص ص٣٣٣-٣٣٤.

(٧) عبدالحي الكتاني، **نظام الحكومة النبوية المسمّى التراتيب الإدارية** جزءان، (بيروت: دار الكتاب العرب. مصورة عن طبعة فاس، ١٣٤٧هـ)، جـ٢، ص٧٧. ويذكر السمهودي أن بناء مسجد الرسول (ﷺ) كان بالسميط، وهو لبنة على لبنة (أي لبنة بجوار لبنة أو الواحدة فوق الأخرى)، ثم بالسعيدة (أي لبنة ونصف الأخرى)، ثم بني بالذكر والأنثى (وهما لبنتان مختلفتان) أي لبنتان تعرض عليهما لبنتان. **وفاء الوفا**، جـ١، ص٣٣٥.

(٨) ابن هشام، **السيرة النبوية**، جـ١، ص٦٠٦. وفيما يخص المحراب بصفة عامة أنظر الفصل الأول والثاني من كتاب نجاة يونس التوتونجي، **المحاريب العراقية** (بغداد، ١٩٧٦).

(٩) محمد عبدالعزيز مرزوق، **قصة الفن الإسلامي** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٠)، ص٣٠.

(١٠) السمهودي، المصدر نفسه، جـ١، ص٣٦٢.

(١١) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥١٥ وما بعدها.

(١٢) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٥٣٠-٥٣١. ويلاحظ أن السمهودي ضاعف من عدد المواقع التي صلى فيها الرسول (ﷺ)، حيث بلغت عشرين موقعًا. والزيادة لدى السمهودي هي: ذي الحليفة، الشوّشق، قرية بني عذرة (وهي غير موقع مسجد الرقعة). انظر أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي، **جمهرة أنساب العرب** (تحقيق عبدالسلام محمد هارون. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٧٧)، ص ص ٢٥٤-٢٥٥. الإمام أبو اسحاق الحربي، **كتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة** (تحقيق حمد الجاسر. الرياض: منشورات دار اليمامة ١٣٨٩/١٩٦٩م)، ص ص ٦٥٥-٦٥٦.

(١٣) ابن حزم، المصدر نفسه، ص ص٢٤٢-٢٤٣.

(١٤) المصدر السابق نفسه، ص٢١٢.

(١٥) المصدر السابق نفسه، ص١٠٢.

(١٦) الكديد: موضع يقع على طريق الحج العراقي القادم من فيد. انظر الحربي، **كتاب المناسك**، ص ص٥٢٠ وحاشية (١)؛ ٥٢١؛ السمهودى، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٠٣٢.

(١٧) مسجد الشجرة بالحديبية، القريبة من مكة إلى الشرق منها، التي تم فيها صلح الحديبية المعروف. انظر عنها

ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٠٨ وما بعدها؛ السمهودي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠٣٢.

(١٨) السمهـودي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص١٠٣٣ـ١٠٣٤. والجعرانة تقع الى الشمال من مكة المكرمة بحوالي ٢٩كم ويحرم منها أهل مكة. انظر عنها عاتق بن غيث البلادى، **معجم معالم الحجاز**، ١٠ أجزاء (مكة المكرمة: دار مكة للنشر والتوزيع، ١٣٩٨ـ١٤٠٠/١٩٧٨ـ١٩٨٠م)، جـ٢، ص ص ١٤٩ـ١٥٠.

(١٩) السمهـودى، **المصـدر نفسـه**، جـ٣، ص ص١٠٣٤ـ١٠٣٥؛ وانـظر حسن بن علي بن يحيى بن عمـر العجيمي، **إهداء اللطائف من أخبار الطائف** (تحقيق يحيى محمود ساعاتي، الطائف، ١٤٠٠هـ)، ص ص٥٩ـ٦١.

(٢٠) السمهودي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص١٠٠١. وقد أورد الحربي أيضًا أسماء المواضع والمساجد التي صلى فيها الرسول (ﷺ) بين المدينة المنورة ومكة المكرمة. انظر المناسك، ص ص٤٢٥ـ٤٢٨، ٤٤٠ـ٤٦٨.
ويذكر الشيخ أحمد بن عبدالحميد العباسي إحصائية بعدد المساجد (المواضع) التي صلى فيها الرسول (ﷺ) فيجعلها مائة وستة وثلاثين مسجدًا. أنظر كتاب **عمدة الأخبار في مدينة المختار** (الطبعة الثالثة. القاهرة)، ص٢٣٢. كما يمكن مراجعـة البـاب السـادس من المصدر نفسه، ص ص٢٩١ـ٢٣٢، الذي يلخص المساجد التي يعتقد أن الرسول (ﷺ) صلّى فيها.

(٢١) تقع جواثا إلى الشرق من مدينة الهفوف بحوالي ٢٠كم. كانت حصنًا لبني عبدالقيس (ضمن ما كان يسمى باقليم البحـرين)، فتحه العلاء بن الحضرمي زمن الخليفة أبي بكر سنة ١٢هـ. انظر البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ص٨٩ـ٩٦، أنـظر أيضًـا شهـاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموى، **معجم البلدان**، ٥ أجزاء (دار صادر ـ دار بيروت ١٣٧٦/١٩٥٧م)، جـ٢، ص ١٧٤. محمد بن عبدالله الى عبدالقادر الأنصاري الأحسائي، **تاريخ الأحساء المسمى تحفة المستفيد بتاريخ الأحساء في القديم والجديد**، (الطبعة الأولى ـ الرياض، ١٣٧٩)، ص ص ١٠ـ١١، حمد الجاسر، **المعجم الجغرافي، المنطقة الشرقية**، القسم الأول ص ص ٤٢٣ـ٤٣٢.

ويوجد في موقع جواثا بقايا المسجد القديم الذي لم يبق منه سوى المقدمة التي تتكون من أساطين تحمل خمسة عقود مدببة تمثل أسلوب العمارة الإسلامية السائدة خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، إلا أن المسجد تغيرت معالمه وتعرض لأعمال الترميم. ويبدو أن جواثا نفسها كانت عامرة في القرن الأول من الهجرة. هذا وقد دخلت منطقة الهفوف ضمن أعمال المسح الآثاري الشامل، غير أنه لم يظهر أي تقرير علمي مفصّل يسترشد به الباحثون لفهم الوضع الحضاري لموقع جواثا في صدر الإسلام والقرون التالية. انظر مجلة **أطلال ٣**، ص٣٠؛ ٢، ص ص١١٦ـ١١٧.

(٢٢) دومة الجندل (بمنطقة الجوف ـ المملكة العربية السعودية): من أشهر المدن القديمة في الجزيرة العربية، وكانت تتمتع بمركز تجاري مهم قبيل الإسلام. افتتحها خالد بن الوليد سنة ٩هـ. ودخل حصنها وعاد إليها خالد مرة أخرى سنة ١٢هـ، على أثر نقض ملكها الأكيدر بن عبدالملك للمعاهدة التي بينه وبين الرسول (ﷺ). وللمزيد عن قصة دخول دومة الجندل تحت راية الإسلام انظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، جـ٢،

ص ص١٦٦-١٦٧ . وأبـو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ١٠ أجزاء. (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. الطبعة الرابعة القاهرة: دار المعارف ١٩٧٩-١٩٨٠)، جـ٢، ص ٥٦٤-٦٤٢؛ جـ٣، ص ص ١٠٨-١٠٩، ص ص ٣٧٨-٣٧٩؛ جـ٥، ص ص ٥٧، ٦٦-٦٧، ص٧، ص ص ٤٢٨/٥٧٢، ومحمد بن عمر بن واقد، **كتاب المغازى**، ٣ أجزاء (تحقيق مارسدن جونس، بيروت: عالم الكتب، ١٩٦٦)، جـ٣، ص ص ١٠٢٥-١٠٣٠؛ حمد الجاسر، **في شمال غرب الجزيرة** (الرياض: منشورات دار اليمامة، ١٣٩٠/١٩٧٠)، ص ص ١٠٢-١٣٢. وأنظر عبدالرحمن بن أحمد بن محمد السديري، **الجوف ـ وادي التفاح** (مؤسسة عبدالرحمن السديري الخيرية ـ الجوف/ شركة ماكميلان لما وراء البحار المحدودة، ١٩٨٦).

أما مسجد عمر فيبدو أنه أنشىء في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وقد تكون طرأت على المسجد تغييرات وإضافات عبر العصور الإسلامية، بالرغم من التخطيط المتواضع للمسجد والذي، هو في الوقت الحاضر، يتكون من المصلى الأمامي، وشكله مستطيل ٣٥×١٠م تقريبًا، وسقفٍ مسطحٍ محمولٍ على أكتاف مستطيلة الشكل تزداد سمكا في أعلاها، بحيث تشكل تيجان أعمدة، ويبلغ ارتفاع السقف عن أرضية المسجد في حدود ثلاثة أمتارٍ تقريبًا، وقد بُني المسجد بالحجر وعليه بقايا جصية وطينية نتيجة للترميمات المتتابعة فيه؛ أما السقف فهو من الجريد وخشب الأثل، وغطي من أعلاه بالطين والحجارة. وتوجد فتحات في جدار القبلة وفي الأعمدة لحفظ المصاحف، بالإضافة إلى أرفف لحمل المسارج. وفي جدار القبلة فجوتان داخلتان، إحداهما هي المحراب والأخرى المنبر، ينتهي كل واحد منهما من أعلاه بعقد على شكل حربة، ويرتفع عقـد المحـراب عن عقـد المنبر بعض الشيء. ويضاف لمساحة المسجد الأصلية ساحة مكشوفة مستطيلة، بينما يوجد ملحق شمالي عبارة عن مصلى ذي محرابين، أحدهما دائري والآخر مستطيل، وقد بني هذا الملحق بالطين ويبدو أنه أهمل منذ فترة، وربما استخدم كمسجد للنساء أو للصلاة فيه خلال الشتاء. والذي يميز مسجد عمر عن غيره من المساجد المبكرة، هو البرج المخروطي المجاور والذي يعتقد أنه أقدم من المسجد نفسه، واستخدم فيما بعد ليقوم بدور مئذنة للمسجد. للمزيد من المعلومات أنظر:

Geoffrey R. King, "A Mosque Attributed to Umar B. Al-Khattab in Dumat Al-Jandal in Al-Jauf, Saudi Arabia", *JRAS* 2 (1978), 109-123.

ومن الآثار المهمة بمنطقة الجوف، قصر زعبل بسكاكة (اللوحة ١٤) وقصر مارد (اللوحة ١٥) وبقايا أطلال مدينة دومة الجندل التاريخية (اللوحة ١٢) وهي منطقة اعتمدت في نشاطها الزراعي على العيون والقنوات المحفورة في الصخر بالاضافة إلى نشاطها التجاري، كما يوجد بمنطقة الجوف أحد المواقع الآثارية المهمة وهو موقع الطوير الذي يبدو أنه كان مستخدمًا حتى العصر الأموي. للمزيد من المعلومات عن منطقة الجوف وآثارها التاريخية أنظر:

F.V. Winnet and W.H. Reed, *Ancient Records From North Arabia* (Toronto, 1970), 7-19, Figs. 3-18 and Plates 1-2.

وانـظر وصفًـا مختصرًا عن دومـة الجندل في المدينة العربية الإسلامية (إصدار المعهد العربي لاتحاد المدن ١٩٨٢م)، ص ص٢٠٨-٢١٤.

وعلى الرغم من أن منطقة الجوف قد شملها المسح الآثاري (عام ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.)، و(عام ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م)، **أطلال ١**، ص ص ٤٣-٤٥؛ ص ص٤٩-٥٠، غير أنه مما يؤسف له أنه لم يعط للحقبة التاريخية المبتدئة بدخول الإسلام إلى المنطقة أي اهتمام يذكر، مع العلم أن كل المنطقة بصفة عامة، ودومة الجندل بصفة خاصة، ازداد نشاطها مع حركة الفتوحات الإسلامية في عصر الخلافة الراشدة وارتبطت بمنـطقـة الشـام خلال هذه الحقبـة وفي العصر الأمـوي، حيث نجد السبل ميسرة للاتصال عبر وادي السرحان، ولعل ما نجده فيها من آثار لبقايا الكسر الفخارية والنقوش الخطية والبقايا المعمارية المختلفة خير دليل على قولنا هذا (**أنظر اللوحات ٢٦-٣٠**).

(٢٣) عن زيادة الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في مسجد الرسول (ﷺ) أنظر الحربي، **كتاب المناسك**، ص ص٣٦٣-٣٦٤؛ السمهودي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص ٥٠٠-٥١٠.

(٢٤) انظر محمد بن أحمد الحجرى، **مساجد صنعاء: عامرها وموفيها** (صنعاء، ١٣٩٨هـ)، ص ص٢٣-٢٤ وما بعدها؛ القاضي حسين أحمد السياغي، **معالم الآثار اليمنية** (صنعاء، ١٣٨٠هـ)، ص١٣ وما بعدها.

(٢٥) راجـع أبـو العيناء عبدالرحمن بن على الديبع الزبيدي، **كتاب قرة العيون بأخبار اليمن الميمون** (تحقيق محمد بن على الأكوع الحوالي. القاهرة، ١٣٩١/١٩٧١)، ص ص٦٤-٦٥؛ السياغي، **المرجع نفسه**، ص١١١.

(٢٦) محمـد عبـدالـوهـاب المقداد (الشهير بالنقيب الزبيدي)، **جامع الأشاعر (المسمّى قرة العيون وانشراح الخواطر فيما حكاه الصالحون في فضل مسجد الأشاعر**، تحقيق وتعليق عبدالرحمن الحضرمي)، **الإكليل**، العددان ٣، ٤ (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ص١٠٧-١٣٨، ص١١٢. وانظر أيضًا عبدالرحمن بن عبدالله الحضرمي، **جامع الأشاعر - زبيد** (الطبعة الأولى، ١٩٧٤م) ص٢٢.

(٢٧) أما المساجد المبكرة التي أنشئت في عصر الخلافة الراشدة، فهي المساجد التي بنيت في الحواضر الإسلامية منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب، في كل من البصرة والكوفة والفسطاط، ومصلى عمر بالقدس الشريف. كما قام القادة المسلمون ببناء مساجد عدة في المناطق التي قاموا بفتحها، وعلى سبيل المثال نذكر المسجد الذي بناه عبدالله بن سعد بن أبي السّرح أيام الخليفة عثمان بن عفان عند فتحه النوبة والبجة. أنظر ابن حزم، **جوامع السيرة**، ص٣٤٥.

ويعتبر عهد الخليفة عمر بن الخطاب فترة مهمة بالنسبة للبناء السياسي والعسكري والتطور الحضاري للدولة الإسلامية. ففي عهده افتتحت كثير من البلدان (في العراق والشام ومصر وفارس) وعمد عمر (رضي

الله عنه) إلى إنشاء الحواضر التي ازدهرت بسرعة فائقة. وفي كل حاضرة كان المسجد يتوسطها. فنجد عمر يكتب إلى أبي موسى الأشعري وهو على البصرة يأمره أن يتخذ مسجدًا للجماعة، بالإضافة إلى اتخاذ مساجد أخرى للقبائل، فإذا كان يوم الجمعة صلّى الجميع في المسجد الجامع. كما إنه كتب إلى سعد بن أبي وقاص وهو على الكوفة وكتب إلى عمرو بن العاص وإلى أمراء أجناد الشام بمثل ذلك.

(٢٨) لعل من أشهر المدن العربية القديمة التي اندثرت، هي مدن جنوب الجزيرة العربية والمدن التي كانت واقعة على الطرق التجارية. ولم تجد هذه المدن حتى الآن النصيب الوافي من البحث والتنقيب. وعلى سبيل التذكير، يمكن ذكر بعض هذه المدن التي كانت في الواقع عواصم وحواضر مهمة مثل: قرنو ويراقش، وشبوة وميفعة، وتمنع وحريب، والعلا والحِجر، وظفار، وصنعاء (جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٠ أجزاء. بيروت، ١٩٦٨-١٩٧٣) جـ٢، ص ص ١١٦-١١٩، ١٥٧-١٦٦، و٢٢٢-٢٣٢، ٤٩٥، ٥٠٧، ٥١٠). وتتميز صنعاء عن غيرها من الحواضر العربية الإسلامية، بأنها لا زالت توضح لنا نموذجًا فريدًا في أسلوب تخطيط المدن العربية القديمة وبنائها، ويتبين لنا من آثار هذه المدينة بصمات من الأساليب المعمارية والفنون المختلفة وتطورها، من العصور القديمة وحتى دخول الإسلام إلى اليمن وعودة الازدهار الحضاري لليمن بعد ذلك. انظر على سبيل المثال:

Paolo Costa and Ennio Vicario, *Yemen Land of Builders* (Venice, 1977).

(٢٩) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، جـ٤، ص ص١١-١٢.

(٣٠) جرش: عبارة عن موقع آثاري يقع جنوب مدينة خميس مشيط بحوالي ٢٠كم، على طريق نجران. وقد ورد ذكر جرش في المصادر التاريخية والجغرافية، وكانت مدينة عامرة حتى القرن الرابع الهجري. وكانت محطة مهمة على طريق الحج القادم من اليمن والمار بنجران، ثم انقطعت أخبارها في المصادر المتأخرة، واشتهرت المدينة بصناعة الجلود وتصديرها. ويبدو أن المدينة تعرضت للتدمير والخراب في العصور الإسلامية المتأخرة. أما الموقع الأصلي للمدينة فقد كان ذا حجم كبير في السابق وتقلص نتيجة للامتداد الزراعي والعمراني، بحيث انكمشت المساحة إلى أقل من كيلو متر مربع. ويظهر على السطح امتدادات جدران المساكن وبقايا الأسوار وأحجار الرحي.

وعن تاريخ مدينة جرش وقصة دخول الإسلام إليها، انظر ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٣٢؛ ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢؛ الطبري، المصدر نفسه، جـ١، ص١٧٢٩؛ والحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، صفة جزيرة العرب، (تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، الرياض: منشورات دار اليمامة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤)، ص ص٢٥٥-٢٥٦؛ ياقوت الحموي، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص١٢٦-١٢٧؛ الأصطخري، المسالك والممالك، ص٢٦؛ حمد الجاسر، في سراة غامد وزهران (الرياض: منشورات دار اليمامة، ١٣٩١/١٩٧١)، ص ص ٤٢-٤٩؛ عاتق بن غيث البلادي، بين مكة وحضرموت (دار مكة للتوزيع والنشر، ١٤٠٢/١٩٨٢)، ص ص٥٠-٥٢.

أما نتائج المسح الآثاري لموقع جرش، فتفصح بصفة مبدئية عن وجود فترات زمنية متعاقبة، حيث ترجع الفترة الأولى للاستيطان إلى القرن الأول بعد الميلاد، بينما تعود آخر مرحلة استيطان إلى القرن ١١م. أنظر **أطلال** ٥، ص ص٢٥-٢٦ (القسم العربي)، وص٢٥ (القسم الأجنبي)؛ وانظر التعاقب الطبقي في لوحة ١٠ - أ: ٢١٧-٢١٨.

وتشير الدراسات المبدئية التي قام بها عبدالكريم الغامدي بأن آثار جرش تعود إلى فترة سابقة للإسلام، وتمتد مرحلة الاستيطان إلى العصور الإسلامية. غير أننا لا نجد في هذا البحث أي معلومات تضيف شيئًا جديدًا عن الفترة الإسلامية التي نحن بصدد البحث فيها، وهو موضع جرش في القرن الأول للهجرة. أنظر أطروحة الدكتوراه:

Abdul Kareem Abdulla S. al-Ghamdi, *The Influence of the Environment on Pre-Islamic Socio-Economic Organization In Southeastern Arabia* (Ph. D. Thesis, Arizona State University 1983), 171–183.

(٣١) تقع آثار الجار الآن إلى الجنوب من مدينة ينبع البحر، وجنوب غرب المدينة المويلح (حوالي ١٥٠ كم) وإلى الشمال الشرقي من قرية الرايس الحديثة (حوالي ١٢ كم) وقد اتضح من الدراسات الأولية للموقع، بأنه يشتمل على مجموعات من التلول الآثارية وتظهر فيها الامتدادات الجدارية، وأسس المباني، وهذه الآثار تمتد من الشمال إلى الجنوب لمسافة تزيد على الكيلومتر. وتنتشر الكسر الفخارية والزجاجية بكثرة في أرجاء الموقع. كما يمكن مشاهدة فتحات بعض القنوات القديمة لجلب المياه، وآثار لبقايا الأرصفة التي كانت معدة لرسو السفن. ويدل الموقع على أنه كان يشكل مدينة كبيرة في العصور السابقة، وقد تعرض بعد التوقف من استخدامه إلى أضرار متعددة بعضها طبيعية كجرف السيول وتأثير المدّ والجزر على الموقع. وقد عرف من خلال التحريات الآثارية أن المواد المستخدمة في البناء هي الأحجار المرجانية والآجر (الطوب المحروق)، كما عثر على بقايا أعمدة مرجانية أسطوانية الشكل ذات قواعد مربعة. كما اتضح بشكل مبدئي أن مخطط الميناء قد يوحي بأنه استخدم في الفترة الرومانية، حيث عثر على بعض قطع العملة التي ترجع إلى الفترة من ٣٥٠-٣٥٥م. وعلى الرغم من وجود فخار يعود إلى العصر الهلنستي، إلا أن الغالبية العظمى للفخار والخزف يعود إلى عصور إسلامية مختلفة ابتداءً بالفترة الأموية وما قبلها، وحتى العصر العثماني. أنظر الدراسة الأولية لموقع الجار **أطلال**، ٥، ص ص٤٦-٤٧ (القسم العربي)، ص ص ٥٢-٥٣ (القسم الأجنبي)، ولوحة ٥٨، لمخطط لميناء الجار، وكذلك اللوحات ٦٣- أ - ب، ٦٤- أ - جـ التي توضح المناظر العامة والأساسات الجدارية والعملة الرومانية المكتشفة.

وعلى أي حال فالواضح أن الجار تمتعت بشهرة كبيرة مع بداية القرن الأول الهجري، واتسعت حجمًا كمدينة وميناء ومحطة بحرية وبرية للحجاج، ولم تخل مؤلفات المسلمين التاريخية والجغرافية من ذكر لميناء الجار، كما ينسب إلى الجار بعض الصحابة ورواة الحديث. ومن المؤرخين والجغرافيين الذين ذكروا الجار ابن سعد، والطبري، والمقدسي، واليعقوبي، وعرام، والإصطخري، وابن حوقل، وياقوت، والسمهودي،

والجزيري، حيث يتضح أن الجار ظلت عامرة على مدى عشرة قرون من بدء ظهور الإسلام.

كما تجدر الإشارة إلى مجهودات بعض الباحثين الرواد الذين ساعدوا على تحقيق موضع الجار والإعلام عنه، قبل مجيء ذوي الاختصاص من الآثاريين. انظر حمد الجاسر، **في شمال غرب الجزيرة**، ص ص١٦٧-٢١٤؛ عبدالقدوس الأنصاري، «رحلتان من مدينة جدة إلى أطلال الجار، ميناء المدينة القديم»، **المنهل**، جـ٥، المجلد ٣٢ (١٣٩١هـ/ ١٩٧١. عدد خاص). وانظر أيضًا عاتق بن غيث البلادى، **معجم معالم الحجاز**، جـ٢، ص ص١٠٤-١٠٨؛ **على طريق الهجرة: رحلات في قلب الحجاز** (دار مكة للنشر والتوزيع ١٣٩٨)، ص ص ٢٠٩ - ٢١٣. وانظر **اللوحات ٧ - ١١** عن الربذة.

(٣٢) عكاظ: تعتبر من المواقع الآثارية المهمة، وتقع إلى الشمال الشرقي من مطار الطائف بحوالي عشرة كيلو مترات. ويشتمل الموقع على بقايا المنازل والقصور ذات الأسقف البرميلية، وتبدو في بقايا الجدران لهذه القصور التفاصيل الهندسية المعمارية الراقية. كما يلاحظ في الموقع مجموعات من التلول الآثارية المنخفضة التي تظهر فيها الأساسات لجدران المباني القديمة، وقد بنيت من الحجر الجيري والناري، واستخدم الجص في طلاء الجدران من الداخل بطريقة منتظمة. كما يلاحظ على سطح الموقع انتشار بقايا الفخار والخزف والزجاج. ولقد ورد ذكر عكاظ في الكثير من كتب التاريخ والجغرافيا والأدب. وقد دارت مناقشات كثيرة في عصرنا الحاضر حول تحديد الموقع. وحتى الآن لم تجر أي تنقيبات آثارية في الموقع، ولم تصدر أي تقارير علمية عن الآثار البارزة فيه. ونكتفي بالإشارة إلى المقالة التي كتبها حمد الجاسر بعنوان «تحديد موقع عكاظ»، **العرب** (ملحق الجزء الثالث، رمضان ١٣٨٨هـ/ ديسمبر/ كانون أول ١٩٦٨)، ص ص١-٢٣. وانظر **سوق عكاظ في التاريخ والأدب** (إصدار نادي الطائف الأدبي)، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.؛ ومقدمة في **آثار المملكة العربية السعودية**، اللوحات ص ص١٥٨-١٥٩.

(٣٣) انظر في تحديد هذه المواقيت: **صحيح مسلم بشرح النووي** (كتاب الحج - باب مواقيت الحج)، (بيروت: مطبعة دار الفكر، ١٤٠١/١٩٨١م)، جـ ٢، ص ص٨١-٨٧. ، وانظر الجزء الثاني من كتاب **صحيح البخاري** (القاهرة: مطابع الشعب، ١٣٧٨هـ) ص ص١٦٤-١٦٧.

(٣٤) ذات عرق: تعرف اليوم باسم الضريبة، وتقع إلى الشمال الشرقي من مكة المكرمة، على طريق الحج العراقي المؤدي إلى مكة من الكوفة. وتوجد آثار ذات عرق إلى الغرب من قرية الضريبة الحديثة. انظر وصفًا لهذا الموقع في **أطلال**، ٢، ص ص٦٧-٦٩، واللوحات ٤٦، ٤٧، ٥٨، ٥٩ أ - ب.

وقد أورد صاحب **كتاب المناسك**، ص ص٣٥١-٣٥٢، معلومات مهمة عن ذات عرق وما فيها من منازل سكنية ومرافق عامة لخدمة المسافرين من الحجاج وغيرهم، وانظر أيضًا في تحقيق هذا الموضع عاتق بن غيث البلادى، **معالم مكة التاريخية والأثرية** (دار مكة للنشر والتوزيع. ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، ص ١٦٠.

(٣٥) مثال على ذلك طريق الحج العراقي من الكوفة إلى مكة المكرمة، والمسمى بدرب زبيدة. ولمزيد من المعلومات أنظر الدراسة المطولة - لكاتب هذا البحث - عن هذا الطريق من الناحية التاريخية والآثارية:

S. al-Rashid, *Darb Zubaydah; The Pilgrim Road From Kufa to Mecca* (Riyadh: University Press, 1980).

(٣٦) في هذا الموضوع أنظر صالح أحمد العلي، «الحمى في القرن الأول الهجري»، **العرب**، المجلد ٣، جـ٧ (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، ص ص٥٧٧ـ٥٩٥. ؛ حمد الجاسر، «القطائع النبوية في بلاد بني سليم»، **العرب**، المجلد ٨ (رجب، ١٣٩٣هـ)، ص ص١ـ٨؛ (شعبان/ ١٣٩٣هـ)، ص ص٨١ـ٩٠؛ (رمضان/ ١٣٩٣هـ) ص ص٢٢٤ـ٢٥٤؛ (ذو القعدة و ذو الحجة/ ١٣٩٣هـ)، ص ص٣٥٨ـ٣٦٦؛ (محرم وصفر ١٣٩٤هـ)، ص ص٥٠٩ـ٥١٣.

ومن أشهر مناطق الأحمية في عصر الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة في الجزيرة العربية حمى الرَّبذة وحمى ضريَّة. وقد أثبتت الدراسات الآثارية عن وجود مدينة في كل منها على درجة كبيرة من الأهمية.

وبخصوص تحديد حمى الربذة انظر حمد الجاسر، «الربذة في كتب المتقدمين»، **العرب**، جـ٥، المجلد (١) (ذو القعدة، ١٣٨٦هـ)، ص ص٤١٨ـ٤٢٧؛ جـ٦ (ذى الحجة، ١٣٨٦هـ)، ص ص٥٤٦ـ٥٥٠؛ جـ٧ (محرم ١٣٨٧)، ص ص٦٢٥ـ٦٢٩؛ جـ٨ (صفر، ١٣٨٧هـ)، ص ص٧٢٤ـ٧٢٦. «الربذة: تحديد موقعها»، **العرب**، جـ١، جـ٢ (مجلد ١٠)، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ص ص١ـ٤. كذلك انظر: محمد ناصر العبودى، **المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، بلاد القصيم**، جـ١ (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ص ص٢٠٣ـ٢١٧؛ سعد عبدالله بن جنيدل، **المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، عالية نجد**، (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، جـ٢، ص ص٥٧١ـ٥٩١. أما عن الآثار المكتشفة في منطقة الربذة، يرجى النظر في التعليق رقم ٤٧ من هذا البحث.

وفي تحديد حمى ضريّة انظر محمد ناصر العبودي، **بلاد القصيم**، جـ٤، ص ص١٤٠٦ـ١٤٣٧؛ وانظر صالح سليمان الوشمي، **«الآثار الاجتماعية والاقتصادية لطريق الحج العراقي على منطقة القصيم»**، رسالة للماجستير (جامعة الملك سعود ١٤٠٢ـ١٤٠٣هـ)، ص ص ١٩٥ـ٢٠٥، ٢٩١ـ٢٩٦.

(٣٧) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣٠٦.

(٣٨) **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٨٣.

(٣٩) الحربي؛ **كتاب المناسك**، ص ص٣٠٩، ٥٧٦؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ص٢٥٥ـ٢٥٦، جـ٣، ص١٢٩ (في مادة الزباء) وانظر S. Al-Rashid, *Darb Zubaydah*, 14.

(٤٠) عن هذه المواقع وغيرها من البقايا الآثارية لمنازل طريق الحج العراقي أنظر Al-Rashid, *op. cit*, 73-107 .

(٤١) الأطم (وجمعها آطام) حصن مبني بالحجارة، أو كل بيت مربع مسطح، وتشبه الآطام الحصون المرتفعة. وقد اشتهرت المدينة خاصة بهذا النوع من التحصينات. انظر ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار لسان العرب)، المجلد ١، ص ص٧١ـ٧٢ (مادة أطم)، وهناك تعريفات أخرى كثيرة للمباني المحصنة في الجزيرة العربية. انظر جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جـ٨، ص ص٣٤ـ٣٨.

(٤٢) الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص ص٣٠٤-٣٠٥.

(٤٣) الهمداني، **المصدر نفسه**، ص٣٦٥، وقد تعرّض الهمداني للعديد من القصور والحصون اليمنية التي بنيت قبل الإسلام، وظل بعضها قائمًا ومعروفًا بعد ظهور الإسلام مثل قصر غمدان الذي خرّب في عهد الخليفة عثمان بن عفان. ويذكر الهمداني أن الكثير من القصور في اليمن كانت عامرة حتى القرن الثالث الهجري، ومن هذه القصور قصر النضد (على جبل غربي صنعاء) الذي أحرقه البراء بن أبي الملاحف القرمطي في سنة ٢٩٥هـ، حيث ظلت النار تأكل خشب القصر أربعة أشهر. انظر **الإكليل** (تحقيق محمد بن علي الأكوع، دمشق، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، جـ٨، وكذلك التعليقات التي وضعها المحقق لما فيها من فائدة للتعريف بأماكن القصور والحصون، وتحقيق لمواضعها الجغرافية، **المصدر نفسه**، ص ص٣٣-٧٤، ٨٢-٩٤، ١٠٨-١٣١.

(٤٤) الهمداني، **المصدر نفسه**، ص ص٣٠٤-٣٠٥.

(٤٥) شملت أعمال المسح الآثاري المبدئي كل المنطقة الممتدة من الخرج وحتى وادي الدواسر، حيث تم حصر العديد من المواقع الآثارية، وجمعت عينات فخارية من الخرج وليلى ووادي الدواسر، حيث اتضح أن القطع الفخارية تشابه مثيلات لها من فخار قرية الفاو. بينما يمكن تحديد فخار العصر الإسلامي إلى القرن الأول الهجري (السابع الميلادي)، خاصة بعض القطع الفخارية التي عثر عليها في موقع ساقي الناهض القريبة من البدع، جنوب ليلى بمنطقة الأفلاج. **أطلال ٣**، (القسم الأجنبي)، ص ص٢٩-٣٠، ٣٧-٣٩، وانظر (القسم العربي)، ص ص٣٦-٣٧، ٤٦-٤٨.

(٤٦) عبدالرحمن الطيب الأنصاري، «قرية» الفاو. **صورة لحضارة الجزيرة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية** (الرياض: جامعة الملك سعود - جامعة الرياض سابقا بمناسبة مرور ٢٥ سنة على تأسيسها ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

(٤٧) بدأت أعمال التنقيبات الآثارية في موقع الربذة الإسلامي في عام ١٣٩٩/١٩٧٩م، ولا زالت الحفائر الموسمية جارية في الموقع في كل عام. وقد أظهرت حفريات الرّبذة نتائج مهمة توضح لنا صورة واضحة لأسلوب تخطيط المدن في الجزيرة العربية في العصر الإسلامي المبكر (انظر **اللوحات ٧-١١**). انظر النتائج الأولية لحفائر الربذة:

S. Al-Rashid, "Lights on the History and Archaeology of Al-Rabadhah (locally called Abu Salim)", *PSAS* 9 (1979), 88-101; 10 (1980), 81-84.

وكذلك التقارير الأولية للحفائر الآثارية للمواسم الثلاثة الأولى، **مجلة كلية الآداب - جامعة الملك سعود**، المجلد السابع (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص ص٢٥٩-٢٧١؛ المجلد الثامن (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ص٣٦٧-٣٨١، المجلد التاسع (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ص٣٣٩-٣٥٩.

(٤٨) عن تخطيط المدينة المنورة خلال العصر النبوي انظر عبدالله بن عبدالعزيز بن إدريس، **مجتمع المدينة المنورة**

وتنظيم القبائل سياسيا واجتماعيا في عصر الرسول (ﷺ)، ١-١١هـ/٦٢٢، ٦٣٣م (الرياض: عمادة شئون المكتبات بجامعة الملك سعود، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

(٤٩) عبدالقدوس الأنصاري، **آثار المدينة المنورة** (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٣٩٣/١٩٧٣)، ص ص ٧٢-٧٨.

(٥٠) من أبرز هذه الحصون أطم بني حارثة وأطم بني زريق وأطم فارع. انظر الواقدى، **المغازى**، جـ٢، ص ص٤٥١-٤٥٤؛ السمهودي، **وفاء الوفا**، جـ١، ص٣٠٢.

(٥١) عبدالقدوس الأنصاري، **بين التاريخ والآثار** (الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧١)، ص ص: ٧٦-٩٧؛ **آثار المدينة المنورة**، ص ص ٢١٩ - ٢٢٨.

(٥٢) Richard Le Baron Bowen and Frank P. Albright, *Archaeological Discoveries in South Arabia* (Baltimore, 1968), 7-8, 16-19, 70Off. *op. cit.*, Ills. 82-89. وانظر عن سد مأرب،

(٥٣) J.C. Wilkinson, "*The Organisation of the Falaj System in Oman*" Research Paper No. 10, School of Geography - University of Oxford, 1974; Donald Hawley, *Oman and Its Renaissance* (London, 1977), 130-133.

(٥٤) انظر **أطلال ٢** (القسم العربي)، ص ص١١٤-١١٨؛ (القسم الأجنبي) 89–101 ,203–217؛ وكذلك S. Al-Rashid, *Darb Zubaydah;* "Ancient Water-tanks on the Haj Route from Iraq to Mecca and their Parallels in other Arab Countries", *Atlal* 3 (1979), 55–62.

والمقالة مترجمة باللغة العربية ومنشورة في العدد نفسه بعنوان: «برك المياه على طريق الحج من العراق إلى مكة ونظائرها في الأقطار العربية الأخرى»، **أطلال ٣** (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ص٦٥-٧٢، اللوحات ٢٨-٤٣.

(٥٥) انظر حمد الجاسر أيضًا، **في شمال غرب الجزيرة**، ص٢٥٠.

(٥٦) أبو عبيد القاسم بن سلام، **كتاب الأموال** (تحقيق خليل محمد هراس. القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)، ص١٠٩.

(٥٧) يقع هذا السد على بعد ٣٠كم تقريبًا إلى الجنوب من خيبر، وهو إلى الشرق من طريق المدينة المنورة - خيبر بحوالي كيلو متر واحد، في وادي الغرس (وادي السلسلة). يبلغ طول السد الأصلي حوالي ٣٠٠ متر، وما تبقى من السد حاليا حوالي ١٧٠ مترًا، بينما يصل ارتفاع السد إلى ٣٠ متراً. ويعتبر هذا السد من أبدع ما بناه العرب في منطقة الحجاز، لضخامته وسماكته وتعقيد بنائه. انظر **أطلال ٥** (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ص١٨-١٩، لوحة ٢٣أ، ب.

(٥٨) سد الحصيد: ويقع إلى الشرق من طريق المدينة المنورة - خيبر، وهو على بعد ١٤كم تقريبا إلى الجنوب من خيبر. وقد كان هذا السد على حالته الطبيعية حتى تم طلاء واجهتي السد بطبقة أسمنتية مع بعض الإصلاحات، وذلك في عام ١٩٧٤م/١٩٧٥م. ولا زال السد يحجز كميات كبيرة من مياه وادي الحصيد. ويبلغ طول السد ٦٠ مترًا تقريبا وارتفاعه حوالي ١٠ أمتار. انظر صورة أصلية للسد: H. St. John Philby,

The Land of Midian (London, 1957), opposite p. 23. وانظر الصورة نفسها منقولة عن فيلبي في كتاب حمد الجاسر، في شمال غرب الجزيرة، ص٣١٤.

(٥٩) سد المشقوق: وهو من سدود خيبر القديمة، ويقع إلى الشرق من الشريف ويبعد حوالي ٣كم إلى الشرق من خط الأسفلت الواصل بين تبوك والمدينة. وقد أقيم السد على أحد روافد شعيب حلحال. ويصل طول هذا السد التقريبي الى حدود ١٠٠ متر وعرضه ١٠ أمتار. ويشاهد على ظهر السد بقايا طبقة جصية. أما واجهة السد الغربية فهي مدرجة، وتبدو في طرفه الجنوبي آثار لفوهة أو قناة. ولم يعد هذا السد صالحًا لحجز المياه بسبب سقوط الطبقة الجصية وارتفاع نسبة الطمي في أرضية السد. لم ترد أية اشارة لهذا السد في أعمال المسح الآثاري لهذا السد. وقد أورد فيلبي وصفًا مختصرًا للسد نفسه، المرجع السابق نفسه، ص٣٩. وانظر، حمد الجاسر، المرجع نفسه، ص ٢٨٣.

(٦٠) سد الزايدية: ويقع إلى الشمال الشرقي من خيبر، على مضيق وادي الزايدية، طوله التقريبي ٢٥ مترًا وسمك جدار السد حوالي ٨ أمتار، أما ارتفاع السد فيصل في الوقت الحاضر الى ٤ أمتار تقريبًا. وقد غطى الطمي أرضية السد. أما النقوش الخطية الباقية على طرف الوادي والسد من الناحية الشمالية والجنوبية، فهي في الغالب تعود إلى أوائل القرن الأول الهجري. انظر أطلال ٥، ص١٨، اللوحة ٢٤، أ، ب.

(٦١) عن هذا الموضوع انظر R. Raikes (ed. al.), *"Selected Studies on Hydrological Aspects of Taif Dams"*, (Unpublished study conducted for the Ministry of Agriculture, Kingdom of Saudi Arabia 1969).

(٦٢) عن هذه السدود انظر أطلال ٤ (القسم العربي)، ص ص٢٧-٢٨، (القسم الأجنبي)، ص ص٢٦-٢٧ (اللوحة ٣٣أ - سد السلامة، ب - سد سيسد) كذلك. ويضاف إلى مجموعة هذه السدود، أربعة سدود أخرى هي سد الدرويش، وسد اللصب، وسد سداد، وسد أم البقرة، وسد داما وهو الوحيد الذي يبعد حوالي ١٤٠ كم جنوب غرب الطائف في وادي داما. انظر وصفًا مفصلاً لهذه السدود في مجيد خان، علي مغنى، «سدود أثرية في منطقة الطائف»، أطلال ٦ (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ص١٢٥-١٣٤. وانظر المقالة نفسها باللغة الانجليزية بعنوان، "Ancient Dams in the Taif Area" (1981/1401), 125–135 أما اللوحات المخططة والمصورة لهذه السدود فهي (اللوحات ١٠٥-١٢٣). كذلك انظر مقالة السيدة شيرلي كاى «عن بعض السدود القديمة في الحجاز (الطائف وخيبر)».

Shirley Kay, "Some Ancient Dams of the Hejaz", *PSAS* 8 (1978), 68–73, Pls. 1–15, pp. 74–80.

(٦٣) السوارقية وحاذة وصفينة ثلاث واحات صغيرة، تقع إلى الجنوب الشرقي من المدينة المنورة، وكانت هذه الواحات الثلاث تشكل محطات رئيسة على طريق الحج الواصل بين المدينة المنورة ومكة المكرمة من جهة، وبين العراق من جهة أخرى. وترتبط كل من صفينة وحاذة، بصفة خاصة، بطريق فرعي لدرب زبيدة يخترق الجزء الشرقي من حرة رهاط، وقد اشتهر هذا الجزء من الطريق باسم «طريق علي بن موسى» الأمير العباسي الذي قام بإصلاح الطريق في العصر العباسي الأول، حيث نقاه من الجلاميد الصخرية الكبيرة التي كانت تعترض طريق قوافل الحجيج. ولا زالت آثار طريق الحج واضحة المعالم فيما بين صفينة وحاذة. أما السوارقية

فهي من المناطق التي اشتهرت في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ولا زالت تحوى مجموعات من الآثار الخطية على الجبال مع وجود بقايا المنازل القديمة والسدود والآبار. ولمزيد من المعلومات انظر S. Al-Rashid, *Darb Zubaydah*, 105–107, 133–134. وانظر أيضًا بعض المعلومات التاريخية والجغرافية في، Abdullah Al-Wohaibi, *The Northern Hijaz in the Writings of the Arab Geographers 800–1150*, (Beirut, 1973), 257–261.

(٦٤) عثر على مجموعات أخرى من السدود، بعضها في حالة جيدة والبعض الآخر متهدم، ومن هذه السدود: سد وادي حرص (**أطلال ١** ، ص٦٣، اللوحات ٢٥ أ ـ د، ٣٠ ـ أ)، سد وادي كند (في مكة الرقة) (**أطلال ٢** ، ص ص٦٦ـ٦٧، اللوحة ٥٤ـب). ومن السدود التي اكتشفت حديثًا سد الماوية الذي يقع الى الجنوب من هجرة الماوية الحديثة بالقرب من جبل الماوان، وهو المكان الذي كان يسمى قديمًا مغيثة الماوان، وهي إحدى محطات طريق الحج القديم، وتبعد هذه المحطة عن موقع معدن النقرة الآثاري الى الجنوب الشرقي، بحوالي ٥٠كم تقريبًا.

وقد زار المؤلف هذا السد (في ٤/٤/١٣٩٨هـ)، ولاحظ أنه بحالة بنائية جيدة، غير أن أرضيته امتلأت بالطمي المتراكم عبر مئات السنين. وللسد واجهة مدرجة، وقد بني بالحجر الرملي والبازلتي والجرانيتي المثبت بالمونة المخلوطة بالرمل الخشن والأحجار المجروشة. يبلغ طول السد التقريبي ٤٧ مترًا وسمكه من الأعلى حوالي ٣٫٥٠ أمتار، أما الارتفاع من الخارج فيبلغ حوالي ٣ أمتار.

(٦٥) من أمثلة البرك المدرَّجة المكتشفة في درب زبيدة بركة العقيق ومجمع بركة الخرابة. انظر S. Al-Rashid, *op. cit.*, 103–105, Pls, xxxv, xxxvi, 2. وانظر **أطلال ٢** ، اللوحتين ٤٨ ، ٥٠ .

(٦٦) عن موضوع برك المياه في جنوب الجزيرة انظر S. Al-Rashid, *op. cit.*, 203–212 .

(٦٧) يحسن بنا أن نشير إلى أن القنوات القديمة لا زالت آثارها باقية حتى الآن في منطقة العلا، وما جاورها مثل وادي الجزل وينبع النخل، ومنطقة دومة الجندل وعيون الجوى بالقصيم، كذلك لا زالت بعض الآثار القديمة للقنوات باقية في منطقة الخرج وفي منطقة القريات، خاصة عيون «حديثة» القديمة، إلى الشمال الغربي من النبك قاعدة قريات الملح الإدارية.

وقد يطول الشرح في الحديث عن مواطن العيون القديمة في الجزيرة العربية مثل اليمن وعمان. ويستحسن الإشارة إلى أحدث الأبحاث في هذا الموضوع. فانظر

Abdullah Adam Nasif, *An Historical and Archaeological Survey of Al-Ula with Special Reference to its Irrigation System* (Ph. D. Thesis, University of Manchester, 1981). 2 Vols.

وعلى سبيل المثال انظر فيه الصفحات. 157–174; (Plates & Maps) 179–208 (قنوات العلا)؛ 216–220 (قنوات المدينة المنورة)؛ 220–224 (قنوات ينبع).

(٦٨) مثلًا عن كُتّاب النبي (ﷺ) والذين تولوا كتابة معاهدات الرسول داخل الجزيرة العربية ورسائله إلى بعض الأمراء والملوك، انظر محمد مصطفى الأعظمي، **كُتّاب النبي** (ﷺ) (بيروت، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، ومحمد

حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة** (الطبعة الثالثة، بيروت، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

(٦٩) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، ٤ أجزاء (القاهرة، ١٣٦٨هـ)، جـ٢، ص ص١١١-١١٥.

(٧٠) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، جـ٢، ص ص٣٥٨-٣٥٩. وانظر الأعظمي، **المرجع نفسه**، ص ص٦٠-٦٣.

(٧١) تجمع المصادر أنه من أسباب جمع القرآن استشهاد عدد كبير من حفظة القرآن الكريم في معركة اليمامة سنة ١١هـ في عهد أبي بكر الصديق، وبلغ عدد من استشهد من الصحابة (من المهاجرين والأنصار) زهاء ٥٨ رجلًا، جميعهم من حفظة القرآن. وكان الخليفة عمر بن الخطاب قد ألحّ على أبي بكر للمسارعة في جمع القرآن بعد هذه الحادثة، وقد تولى زيد بن ثابت (رضي الله عنه) جمع القرآن الكريم من الرقاع والأكتاف والعسب ومن صدور الرجال. جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء** (تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، الطبعة الثالثة، ١٣٨٣/١٩٦٤)، ص٧٧. وفي عدد من استشهد في معركة اليمامة انظر **تاريخ خليفة بن خياط** (تحقيق أكرم ضياء العمرى. الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، ص ص١١١-١١٥.

وقد حدثت معركة اليمامة في سهل عقرباء بالقرب من الجبيلة إلى الشمال من مدينة الرياض بحوالي ٥٠كم. وتعتبر المعركة هذه من أعنف المعارك التي خاضها المسلمون ضد المرتدين في جزيرة العرب بقيادة مسيلمة الكذاب، وكان على جيش المسلمين خالد بن الوليد الذي كان على رأس عشرة آلاف مقاتل من المسلمين. ولا تزال آثار المقابر مشاهدة في المنطقة حتى وقتنا الحاضر. انظر عن هذا الموضع عبدالله بن خميس، **معجم اليمامة** (الرياض، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، جـ٢، ص ص١٦٣-١٦٨؛ وعن الجبيلة، **المرجع نفسه**، جـ١، ص ص٢٦٤-٢٦٧. وللتفاصيل عن موقع عقرباء وجملة، وهي من المواقع المعروفة عند ظهور الإسلام في منطقة اليمامة، انظر حمد الجاسر، **مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ** (الرياض، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، ص ص٤٥-٥٣.

(٧٢) عن هذه النقوش الخمسة انظر ناصر النقشبندي، «منشأ الخط العربي وتطوره لغاية عهد الخلفاء الراشدين»، **سومر** ٣ (١٩٤٧)، ص ص١٢٩-١٤٢. ولقد تصدى الباحث خليل يحيى نامى إلى دراسة هذه النقوش ومناقشتها، من حيث التطور السريع للكتابة النبطية حتى أصبحت أشكال حروفها مقاربة للأحرف الكوفية المبكرة في بحثه، «أصل الخط العربي وتاريخ تطوره إلى ما قبل الإسلام»، **مجلة كلية الآداب** (الجامعة المصرية) المجلد الثالث (١٩٣٥م)، ص ص١-١١٢.

(٧٣) عن الحفائر الآثارية في هذا الموقع انظر نور الدين حاطوم، «قصر جبل سيس الأموي»، **مجلة الحوليات الأثرية السورية** ١٣ (١٩٦٣م)، ص ص٢٤٣-٢٦٢. وعن النص المشار إليه انظر Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie* II (Wien, 1971), 15-17. وانظر سهيلة ياسين الجبورى، **أصل الخط العربي**

وتطوره حتى نهاية العصر الأموي (بغداد، ١٩٧٧م)، ص ص٥٢-٥٣، لوحة (٦ب). كذلك عثر في جبل أسيس على مجموعة الكتابات الصخرية بعضها مؤرخ ويعود إلى الفترة الأموية؛ انظر: محمد أبو الفرج العش، «كتابات عربية غير منشورة وجدت في جبل أسيس»، **مجلة الحوليات الأثرية السورية** ١٣ (١٩٦٣م)، ص ص٢٨١-٢٩٣، Pl. I–II

(٧٤) محمود عباس حمودة، **تاريخ الكتاب الإسلامي** (القاهرة، ١٩٧٩م)، ص ص٦٣-٦٥.

(٧٥) معظم هذه الأوراق محفوظة بدار الكتب المصرية، وقد نشر المستشرق الألماني أدولف جروهمان بعضا منها في أجزاء بعنوان **أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية** (ترجمة حسن إبراهيم حسن)، جـ١ (القاهرة، ١٩٣٤م)، جـ٢ (القاهرة، ١٩٥٥م). كما يمكن الإشارة إلى أن كثيرًا من المتاحف الأوروبية في حوزتها مجموعات كبيرة من أوراق البردي التي لم يتم فهرستها ونشرها علمياً، وبالأخص المجموعات الموجودة في خزائن متحف اللوفر بباريس.

(٧٦) Muhammad Hamidullah, "Some Arabic Inscriptions of Medinah of the early Years of Hijrah", *Islamic Culture* 13 (1939), 427 – 439.

(٧٧) النقشبندي، المرجع نفسه، ص ص١٢٩-١٤٢.

(٧٨) صلاح الدين المنجد، **دراسات في تاريخ الخط العربي منذ بدايته إلى نهاية العصر الأموي**، (بيروت: دار الكتب الجديد، الطبعة الثانية ١٩٧٩م).

(٧٩) Nabia Abott, *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development* (Chicago, 1939).

(٨٠) H. Hawary, "*The Most Ancient Islamic Monument* Known Dated A. H. 13 (A.D. 652)", *JRAS* (1930), 321-333.

(٨١) وضع جروهمان تسلسلاً والكتابات العربية المؤرخة، ومجموعها ٤٥ نصًا كتابيًا تبدأ بالبردية المؤرخة في ٢٢هـ/ ٦٤٣م، وتنتهي بنقش مؤرخ في سنة ١٢٩هـ/ ٧٤٦-٧٤٧م. انظر. A. Grohmann, *op. cit.*, 71-75.
cit., 71–75.

(٨٢) قد يكون من المناسب ونحن نتحدث عن وثائق عصر النبوة والخلافة الراشدة في الجزيرة العربية، أن نشير إلى أن هذه الوثائق لم تقتصر على ما عثر عليه في الجزيرة العربية، بل لقد عثر على الكتابات والوثائق التالية:
(١) بقايا كتابة على جسر «أطهان صو» في كردستان في العراق والتي يذكر أنها تعود إلى سنة ٢٤هـ/٦٤٣م.
(٢) بردية مكتوبة بالخط اليوناني والعربي مؤرخة في سنة ٢٢هـ/٦٤٢م، وهي تمثل إيصال استلام من قبل أحد أمراء عمرو بن العاص في اهنس بمصر. وكذلك بردية تنسب إلى عمرو بن العاص، يحتمل أنها تعود إلى سنة ٢٤هـ/٦٤٣م.
(٣) حجر عروة بن ثابت والذي عثر عليه في حائط كنيسة في قبرص، ويعود تاريخه إلى سنة ٢٩هـ/ ٦٥٠م.
(٤) حجر عبدالرحمن بن خير الحجري الذي عثر عليه في أسوان بمصر، والمؤرخ في سنة ٣١هـ/٦٥٢م.
(٥) وأخيرًا نذكر الكتابة المضروبة على قطع العملة الفضيّة والنحاسية، منذ سنة ١٩هـ وحتى سنة ٤٠هـ.

راجع النقشبندي. المرجع نفسه.

(٨٣) تعزي الباحثة سهيلة الجبورى (المرجع نفسه، ص٧٣) سبب عدم وصول وثائق مكتوبة، تعود إلى الفترة الزمنية القريبة من عصر الرسالة المحمدية في الحجاز، الى ندرة الحفائر الآثارية في شبه الجزيرة والتي سببها بيا وصفته بالتعصب الديني. والواقع أن هذا الحكم الجائر لا يمكن قبوله أبدًا من هذه الباحثة وادعاؤها باطل، إذ أنه لم يكن هناك أي تعصب ديني بخصوص الآثار الإسلامية، خاصة تلك التي تعود بالفائدة العلمية للتاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، بل أثبتت الدلائل أن أقطار الجزيرة العربية قد وضعت الخطط والبرامج المكثفة للكشف عما تحويه أراضيها من تراث عربي قديم وإسلامي، من أجل سد النقص وإثراء المعرفة.

(٨٤) أطلال ١٠ (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، ص ص٧٣-٧٤. ومن أهم المناطق التي عثر فيها على نقوش صخرية، هي منطقة دومة الجندل حيث عثر على مجموعة من النقوش المحفورة على قمة جبل مجاور للمدينة القديمة، وقد شاهد كاتب هذا البحث تلك النقوش ومعظمها غير مؤرخ عدا نقش واحد يعود تاريخه إلى سنة ١٢١هـ، وهذه النقوش لم تجد طريقها للنشر بعد. أما النقوش الصخرية الأخرى فهي تلك التي شاهدها الكاتب في منطقة خيبر، وفيها ما يقارب الأربعين نقشًا جميعها غير مؤرخة عدا نقش واحدٍ مؤرخ في سنة ١٢٨هـ، باسم سليمان بن أسعد. وهذه النقوش لم تنشر بعد.

(٨٥) وجد هذا النقش في وادي الشامية بمكان يسمى الباثا الذي يبعد حوالي ٤٠كم شمال غرب الطائف. وقد قرأ الباحث أحمد حسين شرف الدين النص على النحو التالي: «رحمة الله وبركاته على عبدالرحمن بن خالد بن العاص وكتب سنة أربعين»، أطلال ١، اللوحة ٤٦ أ ـ ب.

(٨٦) أشار جروهمان إلى هذا النص، وقد قام ريكمانز بنسخه في وادي سبيل إلى الشمال من نجران، وقرأ جروهمان النص كالتالي: «اللهم اغفر لعبد (الله) بن ديرام. كتب لأربعة ليال خلون من محرم من سنة ست وأربعين». انظر A. Grohmann, *Arabic Inscriptions*, 124, Z-202, Pl. XXIII

(٨٧) الخشنة إحدى المواقع الإسلامية الواقعة على طريق الحج (درب زبيدة)، والواقعة إلى الشمال من مكة المكرمة، والنقش مكون من ثلاثة أسطر تقرأ كالتالي: «اللهم اغفر لجهم بن علي بن هنيدة وكتب لسنة ست وخمسين». ويلاحظ أن الباحث أحمد حسين شرف الدين قد أخطأ في اسم جهم ووضعه في النص باسم «حديّه»، وفي وصفه النص وضعه باسم هديّه. انظر أطلال ١، ص٧٣، واللوحة ٥٠ـ أ ـ ب.

(٨٨) عن هذا النقش انظر G.C.Miles; "Early Islamic Inscriptions Near Taif in the Hijaz", *JNES* 7 (1948), 236-242, Pls. XVII-XVIII; Grohmann, *op. cit.*, 56-58.

(٨٩) انظر أيضًا عن امتداد هذه الصناعات: عائشة باقاسي، بلاد الحجاز في العصر الأيوبي (مكة المكرمة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص ص٧٤-٧٦. أما عن أنماط النشاط الحرفي والصناعي في المدينة المنورة في عهد الرسول (ﷺ) فانظر عبدالله بن إدريس، مجتمع المدينة في عهد الرسول (ﷺ)، ص ص٢١٩-٢٢٥. وعن ظهور الحسبة في الإسلام انظر على سبيل المثال محمد بن أحمد القرشي (ابن الأخوة)،

كتاب معالم القربة في أحكام الحسبة (تحقيق محمد محمود شعبان، وأحمد عيسى المطيعي. القاهرة، ١٩٧٦م).

(٩٠) عن مسميات هذه الأواني واستخداماتها انظر، الإمام النووي، **رياض الصالحين** (بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص ص٢٥٤-٢٥٥ (المخضب - القدح - التور)؛ **وعمدة القاريء شرح صحيح البخاري**، للإمام بدر الدين أبو محمد أحمد العيني (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، جـ٣، ص ص٨٧-٩٦.

(٩١) الكتاني، **التراتيب الإدارية**، ص١٠٣. والحنتم «جرار مدهونة خضر» كانت تحمل فيها الخمر إلى المدينة. ثم اتسع فيها فقيل للخزف كله حنتم، واحدتها «حنتمة» انظر هذا التعريف في ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، جـ١، ص٤٤٨.

(٩٢) ومن الدراسات الحديثة خارج نطاق الجزيرة العربية، تلك التي أجريت في الأردن على مدى عشر سنوات وأكثر، لغرض تقصّي مراكز الاستيطان الحضاري في تلك المنطقة قبل الإسلام، والتطور الذي حدث فيها بعد دخول الإسلام، وما طرأ عليها من تغيير خاصة في العصر الأموي. انظر

James A. Sauer, *Heshbon Pottery* (Michigan: Andrews University Press, 1971), 39-49. خاصة فيما يخص الفترة الأموية في تل حسبان. وانظر للمؤلف نفسه:

"The Pottery of Jordan in the Early Islamic Period", *Studies in the History and Archaeology of Jordan* I (Amman, Jordan: (Deptartment of Antiquities, 1982), 329–337.

(٩٣) مثال على ذلك انظر الفصل الثاني من كتاب: Arthur Lane, *Early Islamic Pottery* (London, 1948), 5–9. وهذه الأواني الفخارية المطليّة هي التي أطلق عليها أواني الحنتم *op. cit.*, 9, Pl.3 . وبالإضافة إلى انتشار هذا النوع من الفخار في أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية، فقد ظهر العديد من المواقع الآثارية التي تم الحفر فيها خاصة خربة المفجر والحيرة وسامراء وسوسه وسيراف ونيسابور، وللأستئناس أنظر المراجع التالية المتعلقة ببعض هذه المواقع:

D. C. Baramki, "*The Pottery From Khirbat El-Mefjer*", *QDAP* vol. 9–10 (1939–42), 65–103. Mayriam Rosen-Ayalon, *La Poterie Islamique* (Paris, 1974); Charles K. Wilkinson, *Nishapur: Pottery of The Early Islamic Period* (New York: The Metropolitan Museum of Fine Art, 1973); David Whitehouse, "Excavation at Siraf", *Iran* VI (1968), 1–22, X (1972), 63–87; David Talbot Rice, "The Oxford Excavations At Hira", *Ars Islamica*, (1934), 51–73, Arthur Lane, "Glazed Relief Ware of the Ninth Century A.D.", *Ars Islamica* VI, Part I (1938–9), 56–65.

(٩٤) انظر التعليق رقم ٤٧ من هذا البحث. والواقع أن النتائج الأولى لحفائر الربذة توضح التطور المرحلي للفخار الإسلامي، حيث نلاحظ تنوع الفخار غير المطلي وتنوع الفخار المطلي والخزف (اللوحة ٣٠)، ونأمل أن

تعطي الدراسة النهائية لفخار الربذة صورة واضحة عن التسلسل الزمني لموقع الربذة منذ ظهورها في بداية القرن الأول الهجري وانتهائها في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة. ونلاحظ حتى الآن توافقًا بين ما ذكرته المصادر التاريخية والجغرافية عن الرّبذة مع المعثورات الآثارية، وبالأخص الفخار.

(٩٥) في هذا الموضوع يمكن الإشارة إلى مجموعة من الكتب والأبحاث التي بين أيدينا والتي تناولت بأساليب مختلفة النقـود الإسلامية بصفة عامة، وعن بداية ظهور العملات العربية الإسلامية، وعلى سبيل المثال انظر: عبدالرحمن فهمي محمد: **فجر السكة العربية** (القاهرة: دار الكتب، ١٩٦٥م)؛ ناصر النقشبندي ومهاب درويش البكري، **الدرهم الأموي المعرّب** (بغداد، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)؛ محمد أبو الفرج العش، **كنز أم حجرة الفضي** (دمشق: المديرية العامة للآثار والمتاحف، ١٩٧٢م)؛ حسان علي حلاق، **تعريب النقود والدواوين في العصر الأموي** (بيروت، ١٩٧٨م)؛ سمير شمّا، **النقود الإسلامية التي ضربت في فلسطين** (دمشق، ١٩٨٠م)؛ محمد أبو الفرج العش، «المسكوكات في الحضارة العربية الإسلامية»، **المجلة العربية للثقافة**، ١ (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ص١٨١-٢٠٢.

J. Walker, *A Catalogue of the Mohammadan Coins in the British Museum* I (1941), II (1956) (repr., 1967). Stanley Lane, Poole, *The Coins of the Eastern Khaleefehs in the British Museum* I–X (Bologna, 1875; rpr., 1967); George C. Miles, *Rare Islamic Coins* (New York, 1950).

وهناك تقارير علمية مختلفة عن العملات الإسلامية وغيرها من العملات التي سبقت ظهور الإسلام، وترد تباعًا في المجلات العلمية المتخصصة، من أهمها **مجلة المسكوكات** التي تصدر عن المديرية العامة للآثار العراقية والتي صدر أول عدد منها في سنة ١٩٦٩م.

(٩٦) عبدالرحمن فهمي، **المرجع نفسه**، ص٣٩ ومابعدها.

(٩٧) على سبيل المثال انظر. Brian Doe, "*Southern Arabia* (London, 1971), 11–122, Pl. 44 ، عبدالرحمن الطيب الأنصارى، «**قرية» الفاو صورة للحضارة العربية قبل الإسلام**، ص٢٨، واللوحات ص ص١٢٤-١٢٥.

George France Hill, *A Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia* (Bologna, 1965), pp. XIV–LXXXVI, Pls. VII–XI. وانـظر أيضـًا جواد علي، **المفصـل في تاريـخ العـرب قبل الإسلام**، جـ٧، ص٤٨٧.

(٩٨) محمد باقر الحسيني، **تطور النقود العربية الإسلامية**، (بغداد، ١٩٦٩)، ص ص٤٦-٤٨. أما الفلوس النحاسية فيذكر أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ضرب فلسًا على طراز عملة هرقل سنة ١٧هـ. انظر **المرجع نفسه**، ص٤١. وكذلك عثر على بعض الدراهم التي تعود إلى عهد الخلفاء الراشدين عمر وعثمان وعلي (رضي الله عنهم). انظر وداد علي القزاز، «الدراهم الإسلامية المضروبة على الطراز الساساني للخلفاء الراشدين في المتحف العراقي»، **المسكوكات** ٨ (١٩٦٩م)، ص ص١٣-١٥.

(٩٩) حسان علي حلاق، **تعريب النقود والدواوين في العصر الأموي**، ص٢٥ ، وانظر، البلاذرى، **فتوح البلدان**، ص ص٤٥٣-٤٥٤ .

(١٠٠) محمد باقر الحسيني، المرجع نفسه، ص ص ٤١-٤٢ ، ٤١-٤٢ ، وعبدالرحمن فهمي، **النقود العربية ماضيها وحاضرها**، ص ص ٢٧-٢٨ .



موقع نِصتان في ضوء الوثائق البردية
قبيل الإسلام وخلال نصف القرن الأول من الحكم العربي

مصطفى عبدالحميد العبادي

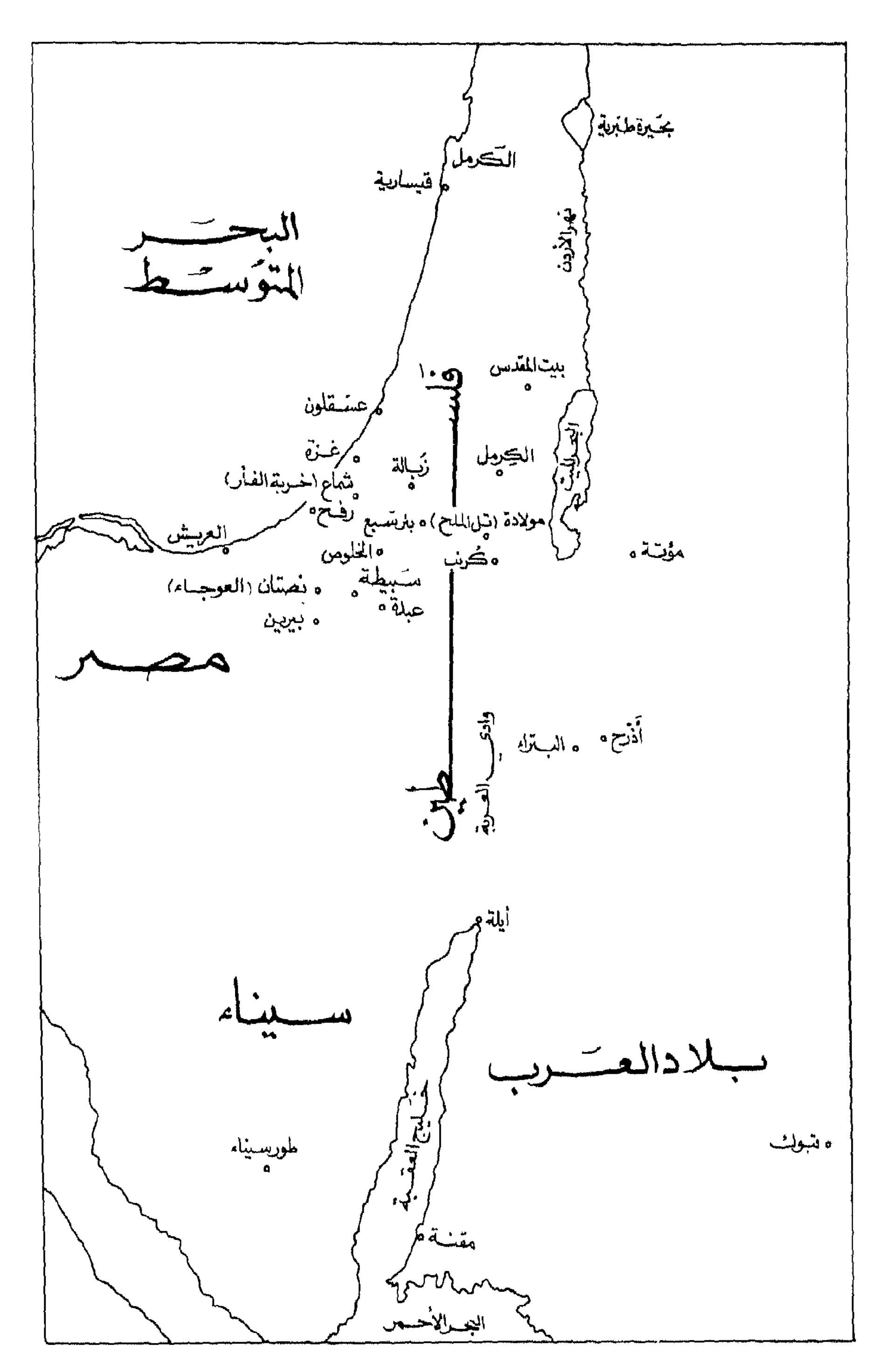
نِصْتان أو نِصّانا هو الاسم القديم لقرية العوجاء أو عوجا الحفير التي تقع في صحراء النقب بجنوب فلسطين (الخارطة ١)، وترجع أهميتها في التاريخ القديم إلى موقعها على طريق القوافل الرئيسة من الجزيرة العربية إلى البحر المتوسط، وبتعبير أدق في المرحلة الأخيرة من طريق أيلة (إيلات) إلى غزة. وكان يمر بنصتان أيضًا الطريق المتجهة غربًا إلى مصر.

ويبدو أن هذا الموقع ظل مجهولاً للكتاب والمؤرخين في العصور القديمة والإسلامية، ولعل الوحيد الذي أشار إليه قبل القرن التاسع عشر هو المقريزي في هذه العبارة المختلطة:

«وجد في مدينة الأعوج (العوجاء) أعوام بضعة وستين وسبعمائة جب بقلعتها، بعيد المهوى يبلغ عمقه نحو ماية ذراع، وبقاعه عدة أسفار على رفوف حمل منها سفر طوله ذراعان وأزيد، قد غلف بلوحين من خشب وكتابته بالقلم المسند طول الألف واللام نحو شبر. فوجد ببلاد الكرك مَنْ قرأه فإذا هو سفر من عشرة أسفار قد ابتدأه بحمدالله»[١].

حتى إذا كانت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، زار شمال الجزيرة العربية عدد من الرحالة والمستشرقين الأوروبيين، وتعرفوا على «العوجا» وسجلوا أوصافًا لها. وما من شك أن أهم من وصف الموقع هما: موسل (Alois Musil)[٢] والسير ليnard وولّي (Sir Leonard Woolley)[٣]، وظل الموقع معروفًا باسم العوجا أو الأعوج أو عوجا الحفير (لكثرة تعاريج واديها) حتى عامي ١٩٣٥-١٩٣٦ و١٩٣٦-١٩٣٧، حين اكتشفت بعثة «كولت» الآثارية مجموعة من الوثائق البردية والنقوش الكتابية القديمة، وتبين من قراءتها أن للموقع اسمًا قديمًا آخر هو «نِصّانا» باليونانية وعرفتها الإدارة العربية الأولى باسم «نِصْتان».

ولا نعرف شيئًا عن منشأ الاسم القديم، ولكن يبدو أنه اسم نبطي، وأن الأنباط كانوا أول من أدرك أهمية هذا الموقع، واتخذوه محطة لتجارتهم على طريق القوافل بين قاعدتهم البطراء وميناء أيلة على خليج العقبة. ويبدو أن أقدم آثار نِصتان بناء نبطي من القرن الثاني ق.م. «يصلح لقوة صغيرة لحراسة الحدود أو لإدارة الجمارك»[٤]. وما من شك أن تاريخها الأول ارتبط بفترة ازدهار تجارة الأنباط العالمية فيما بين القرن الثاني قبل الميلاد والقرن الثاني الميلادي. وفي سنة ١٠٦م بعد أن سقطت البطراء تحت السيطرة الرومانية، قرر الامبراطور تراجان بناء طريق كبرى جديدة تمتد من الساحل السوري إلى ميناء أيلة، مارة بدمشق وبُصرى وفيلادلفيا (عمّان) والبطراء. وقد تم بناؤه



الخارطة ١ : جنوب فلسطين والمناطق المجاورة، موضح عليها نِصْتّان والمواقع التي وردت في البرديات.

خلال خمس سنوات (١٠٦-١١١م)[٥]، بهدف إحكام السيطرة الرومانية على تجارة التوابل الجنوبية. ولكن الطريق الرومانية الجديدة لم تحقق الأهداف التجارية منها، فقد صاحب سقوط البطراء ظهور مدينة جديدة من مدن القوافل على طريق أخرى، وهي مدينة تدمر في بادية الشام. ولوحظ أن جزءً كبيراً من التجارة تحوّل في الحال إلى الطريق الشرقية المارة بتدمر. وقد أدى هذا التحول في طريق التجارة إلى اضمحلال البطراء وتابعتها نِصتان فيما بين القرنين الثاني والرابع.

هكذا انتهت المرحلة الأولى من تاريخ نِصّتان، والتي يعتبر من أهم بقاياها بجانب البناء النبطي مجموعة صغيرة من أيدي الجرار الفخارية ذات الأختام اليونانية، ولا يزيد عددها على ٣٨، وترجع إلى الفترة ١٥٠-٥٠ قبل الميلاد. والأكثرية الغالبة من الجرار التي تمثلها هذه الأيدي المختومة - والمعروفة باسم Amphora *[أ] - وعددها ٣٣، جاءت من جزيرتي رودس وكوس اليونانيتين، وثلاثة من بامفيليا بآسيا الصغرى، واثنتان من جرار زيت إيطالية الصنع. ومن المحتمل أن هذه الجرار الثمانية والثلاثين، لم تأت إلى نِصتان بمحتوياتها الأصلية مباشرة من رودس وكوس وبامفيليا وبرينديزي، ولعل الأمر الأكثر احتمالاً هو أنها مرت بمصر أو بغزة أولاً، نظرًا لأننا قد عثرنا على الكثير من النماذج مماثلة لأختام نِصتان في الإسكندرية ونقراطيس بمصر[٦].

ومما يؤيد مثل هذا الاحتمال فقرة ذات دلالة وردت عند هيرودوت الذي زار مصر وعاش فيها في زمن يقرب من ثلاثة قرون قبل تاريخ أيدي جرار نِصتان. يتحدث هيرودوت في هذه الفقرة عن الأقاليم الواقعة في جنوب سوريا وإلى الشرق من مصر، وهو يعتبر سكانها على تباينهم فئات مختلفة من السوريين:

«فالأرض الممتدة من جنوب فينيقيا حتى مدينة غزة يسكنها سوريون يسمون بالفلسطينيين، وجميع الموانى من غزة حتى مدينة اينيسوس تتبع ملك العرب؛ وتنتمي للسوريين البلاد من اينيسوس إلى بحيرة سربونس، التي يمتد جوارها جبل كسيون، والأرض وراء بحيرة سربونس هي أرض مصر. والمنطقة الممتدة من مدينة اينيسوس إلى جبل كسيون وبحيرة سربونس (مسيرة ثلاثة أيام) شديدة الجفاف».

وبعد هذا الوصف لبعض أقاليم فلسطين وما يليها جنوبًا وغربًا، يسوق في شيء من الفخر والاعتداد بالنفس ملاحظة شخصية له، فيقول:

«وسوف أذكر الآن أمرًا قلّما لاحظه أولئك الذين زاروا مصر. فقد كان يأتي إلى مصر في كل عام أوعية فخارية مملوءة نبيذًا من كل بلاد اليونان، وكذلك من كل البلاد الفينيقية، ومع ذلك يمكن أن يقال أنه

* المحرر (ع):
(أ) أنفورة لمن لا يقرأ الإنجليزية.

لا يكاد يرى هناك جرة واحدة فارغة. ويمكننا أن نتساءل أين تذهب هذه الجرار؟ وهو ما سأبينه. ذلك أنه على رئيس كل مقاطعة أن يجمع من مدينته جميع الجرار الفخارية، ويأخذها إلى مدينة منف. وهناك في منف يملأونها بالماء ويصدرونها إلى تلك الأقاليم الجافة من البلاد السورية. وهكذا فجميع الأواني الفخارية الجديدة التي تأتي من الخارج تفرغ محتوياتها في مصر، وتؤخذ إلى سوريا حيث توجد الأواني القديمة»(٧).

إذا صح ما يسجله هيرودوت هنا من ملاحظة شخصية، فإننا نجد فيها أقدم إشارة إلى تصدير مياه النيل من مصر إلى الأقاليم الجافة في سيناء وجنوب فلسطين من ناحية، كما قد نجد فيها تفسيراً للتماثل الشديد بين الأختام على أيدي الجرار اليونانية التي عثر عليها في نِصتان، وتلك التي من الإسكندرية ونقراطيس بمصر في التاريخ نفسه. ويمكننا أن نضيف أخيراً أن فيضان نهر النيل يحدث في أشهر الصيف والخريف التي يشتد فيها جفاف الأقاليم الصحراوية في سيناء وجنوب فلسطين. وما من شك أن حركة القوافل في تلك الفترة تصبح أشد حاجة إلى الحصول على هذه الكمية الإضافية من الماء العذب، حين تجف الآبار في الصحراء. ولعل ذلك يدعم وجود صلة وثيقة بين أقاليم صحراء جنوب فلسطين ومصر، وهو ما سنراه واضحًا في وثائق نِصتان في القرنين السادس والسابع الميلاديين فيما بعد.

على أية حال، تقل وتكاد تحتجب عنا المعلومات فيما يتعلق بأخبار نِصتان فيما بين القرنين الثاني والرابع(٨)، وإذا بها تعود إلى الظهور مرة ثانية على مسرح الحياة العامة في المنطقة. وليس لدينا معلومات مباشرة عن ظروف نهضتها وأسبابها، وازدياد أهميتها خلال القرن الخامس وما بعده. ولكن ما من شك، أن وراء تغير أحوال نِصْتان وازدهارها تحولات أساسية في ظروف الشرق الأدنى، فهناك سقوط تدمُر للسيطرة الرومانية في القرن الثالث، وتوتر العلاقات بين الدولة الفارسية في بلاد الرافدين والدولة البيزنطية في سوريا. وقد أدت هذه التطورات إلى تعطل طريق القوافل الشرقية عبر بادية الشام، وعودة الحياة إلى طريق التجارة الجنوبية من الجزيرة العربية إلى البحر المتوسط، وتنشط رحلة الشتاء والصيف بين جنوب الجزيرة وشمالها على نحو قلّما عرفته بلاد العرب طيلة ١٥٠٠ سنة من تاريخها القديم. وهكذا استعادت نِصْتان مكانتها السابقة باعتبارها محطا لرحال القوافل، وتدخل مرحلة من الرخاء والازدهار فيما بين القرنين السادس والسابع، لم تعرف مثيلاً لها قبل ذلك التاريخ أو بعده. وترابط بها منذ القرن الخامس وحدة عسكرية وتشاد قلعة بيزنطية ضمن نظام حراسة الحدود الرومانية، ولا تعتمد حياتها الاقتصادية على دورها باعتبارها محطة للقوافل فحسب، ولكن يظهر بين سكانها طبقة غنية تشارك في النشاط التجاري وتستثمر ثروتها في الزراعة، فتنتشر في أوديتها زراعة العديد من الغلات والمحاصيل مثل القمح والشعير والزيتون والكروم والتمر وغيرها، وذلك بفضل نشاط أهلها الذين أقاموا السدود والجسور، واستغلوا كل قطرة ماء من مياه الأمطار أو الآبار الجوفية(٩).

ومن حسن الحظ أنه قد وصلتنا مجموعة فريدة من الوثائق البردية والنقوش الكتابية، ترجع إلى فترة ازدهار نِصْتان فيما بين ٥٠٠ و ٧٠٠ ميلادية، أي نحوًا من مائة سنة قبل الإسلام وخلال القرن الأول من الهجرة. ولعلها حتى الآن هي مجموعة الوثائق الوحيدة من الجزيرة العربية التي عاصرت بدايات الإسلام. وقد كتبت بثلاث لغات، هي اليونانية والنبطية والعربية. وتساعدنا دراستها على التعرف بصورة مباشرة على التطورات التي أصابت المجتمع العربي في بلدة نائية في شمال الجزيرة العربية، خلال تلك الفترة الحاسمة من التاريخ. وسوف نقصر دراستنا هنا على ما تلقيه هذه الوثائق من أضواء على بعض الجوانب الاجتماعية والاقتصادية، في هذه الفترة الانتقالية بين العصرين البيزنطي والإسلامي.

ويمكن أن نقسم وثائق نِصْتان إلى ثلاث مجموعات تتعاقب في تسلسل تاريخي، أولها مجموعة صغيرة من النقوش الكتابية النبطية لا تزيد عن عشر قطع في حالة سيئة من الصيانة، بحيث أن خمسة منها فقط أمكن قراءتها، والخمسة الأخرى لم يمكن فهم معنى نصوصها التي لا تزيد أحيانا على كلمة واحدة أو كلمتين. ومما زاد من صعوبتها أنه ليس من بينها نقش واحد مسجل به تاريخ كتابته. ولكن نظرًا لأنها جميعًا وثنية، فيرى الناشر أنها سابقة على القرن الخامس حين انتشرت النصرانية بين القبائل العربية هناك. ولا تزيد أهميتها على أنها تحفظ لنا نحوًا من خمسة عشر اسمًا نبطيًّا(١٠).

والمجموعة الثانية هي النقوش اليونانية،(١١) وأقدم نقوشها المؤرخة يرجع إلى عام ٤٦٤ ميلادية(١٢)، وأحدثها مؤرخ في عام ٦٣٠ ميلادية(١٣)، أي أنها تتوقف قبل ثلاث سنوات فقط من دخول الجيوش العربية*(ب) جنوب فلسطين سنة ١٣ من الهجرة، أو ٦٣٣ ميلادية. وتشتمل هذه المجموعة على ١٥٢ نقشا يغلب عليها جميعًا الطابع الديني، شواهد قبور وأدعية وصلوات واهداءات، أو نقوش بمناسبة إقامة مبانٍ ومنشآت. ويتضح منذ الوهلة الأولى أننا أمام مجتمع نصراني، وبرغم أن المجتمع يتكون من الأسر العربية المألوفة في المنطقة، إلا أن كثيرًا من أفرادها قد اتخذوا الأسماء النصرانية، وخاصة أسماء القديسين وأسماء أنبياء التوراة، وبعض الأسماء اليونانية التي استخدمها آباء الكنيسة الأوائل. وهذه النقوش اليونانية تعيننا على التعرف على بعض أبناء الأسر المحلية المهمة، والذين تظهر بعض أسمائهم في الوثائق البردية، التي تبين أنهم كانوا من الطبقة العليا في نصتان.

---

* المحـــرر (ع):

(ب) كذا. من هذا الموضع وغيره مما يلي من صفحات في البحث، وبصفة خاصة حيث يتكلم عن نِصْتان في ظل الحكم الإسلامي في النصف الأخير من بحثه، يستخدم المؤلف لفظتي «العربي» و «العربية» بدلاً من «الإسلامي» و «الإسلامية»، اللتين كان ينبغي إستخدامهما لواقع الحال. فقد لزم التنويه. أما كلمتا «مسيحي» و «مسيحية»، الخ، اللتـان استخدمهما أيضاً، فقد قمنا باستبدالهما بكلمتي «نصراني» و «نصرانية» الخ.

وأخيرا تأتي مجموعة الوثائق البردية التي كتب أكثرها باللغة اليونانية، وأقلها كتب باللغتين العربية واليونانية(١٤). وما من شك أن هذه هي أهم ماتم اكتشافه في نصتان على الاطلاق. ولا ترجع أهميتها الى وفرتها فحسب، فهي تبلغ نحوًا من ١٩٥ بردية، ولكن لأنها تغطي فترة تاريخية حاسمة، وهي الفترة السابقة على البعثة النبوية مباشرة ونحوًا من ثمانين عاما بعد الهجرة. ولذلك يشترك قسمها الأول مع مجموعة النقوش اليونانية في بيان الأحوال في الفترة البيزنطية في القرن السادس الميلادي، ثم تنفرد بقسمها الثاني ببيان الظروف الجديدة في عهد الدولة العربية أو الثمانين سنة الأولى منها. أما عن العلاقة بين مجموعة النقوش اليونانية والبرديات اليونانية، فكل منهما يكمل الآخر، لأن النقوش جميعها تقريبًا ذات طابع ديني، وتعكس لنا دوائر الكنيسة ومجتمعها. في حين أن البرديات ـ أو أكثرها ـ تصور لنا مجتمع الحامية العسكرية التي كان الحصن مركزها ودوائر الإدارة والمعاملات المالية. وما من شك أن أهم طائفتين بالقرية، هما طائفة رجال الدين والكنيسة وطائفة رجال الحامية العسكرية، وأنهما معا كانتا تكونان الطبقة العليا في المجتمع المؤلف من أصحاب الأرض والتجارة. ويهمنا أن نحاول الآن أن نتعرف على تكوين هذه الطبقة، وانتماء عناصرها وبعض أوجه نشاطهم، في قرية حدودية نائية مثل نِصْتان، والتي كانت تقع في منطقة تعتبر حاجزًا أو فاصلاً بين الدولة البيزنطية إلى الشمال والجزيرة العربية إلى الجنوب.

وأول ما يتضح لنا من الأسماء التي نواجهها في النقوش والبرديات، أن الكثرة الغالبة من سكان نِصْتان قبل الإسلام كانوا من العرب. وهي ظاهرة كانت معروفةً أو ملاحظة من قبل، بالنسبة لانتشار القبائل العربية في أقاليم مختلفة من سوريا بصفة خاصة، كانت معروفة للمؤرخين العرب الأوائل الذين أرخوا لحوادث الفتوح الإسلامية في الشام، كما يتضح من قولهم: «لما ولّى عمر بن الخطاب معاوية الشام حاصر قيسارية حتى فتحها (في شوال سنة ١٩)... وفتح المسلمون الباب فدخل معاوية ومن معه، وكان بها خلق من العرب»(١٥)، أو قولهم: «وكان حاضر قنسرين لتنوخ مذ أول ماتنخوا بالشام، نزلوه وهم في خيم الشعر، ثم ابتنوا به المنازل، فدعاهم أبو عبيدة إلى الإسلام فأسلم بعضهم، وأقام على النصرانية بنو سلح بن عمران بن الحاف بن قضاعة...»(١٦).

والآن تقدم لنا أوراق نِصْتان ونقوشها دليلاً جديدًا مدعمًا بالوثائق، يؤيد الملاحظات السابقة في تفصيل يجلو لنا الموقف قبل التحرك الأول للجيوش العربية نحو الشام وإبانه.

ولبيان التكوين الاجتماعي قبل الإسلام، نبدأ بأن نورد أمثلة من النقوش اليونانية التي تمثل مجتمع الكنيسة النصراني بصفة خاصة. ونبدأ بأقدم نقشين مؤرخين من هذه المجموعة، أولهما شاهد قبر مؤرخ في سنة ٤٦٤م باسم الكاهن توماس(١٧)، والثاني شاهد قبر كذلك مؤرخ في سنة ٤٧٥م باسم بلاديوس الشماس (διάκονος)(١٨)، وكلاهما اسمان نصرانيان مألوفان. ثم هناك نقش ثالث(١٩)، يحتمل أنه يتضمن ترتيلة كنسية بأسماء بعض القديسين وآباء الكنيسة، أو لعله قائمة بأعياد القديسين والقديسات أو الآباء.

ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أولاً أن اسم القديس مرقص يتصدر القائمة، وهو أشهر القديسين وأولهم في مصر. وثانياً أن الكلمة المستخدمة لآباء الكنيسة هي «أبا» (αββᾶς) وهي مشتقة من «أب» العربية. ومما يؤكد هذا الاستنتاج أن الأسماء الثلاثة الأخيرة بالقائمة لثلاث قديسات، تسبق أسماءهن في كل حالة بالحروف اليونانية كلمة (*ommana* = ομμανα)وهي نفس الكلمة العربية «أمّنا»، فرغم أن لغة الكتابة في الكنيسة كانت اللغة اليونانية، نجد أن لغة أهل نِصْتان من العرب قد ظهرت في ألقاب القديسين والقديسات.

المرحلة الثانية التي نتعرف فيها على بعض عناصر مجتمع نِصْتان هو تاريخ محدد جداً، وهو الأسبوع الممتد من ٢٧ أكتوبر/ تشرين الأول إلى ٤ نوفمبر/ تشرين الثاني ٥٤١م، أي نحوٌ من قرن قبل الفتح العربي. ذلك أنه خلال شهري أكتوبر/ تشرين الأول ـ نوفمبر/ تشرين الثاني عام ٥٤١م زمن الامبراطور جستنيان اجتاح أرجاء الامبراطورية البيزنطية وباء مروّع راحت ضحيته أعداد كبيرة من السكان في أكثر بلدان الشرق الأدنى وقراه. وها نحن نجد في شواهد قبور نِصْتان ما يثبت أن الطاعون قد ألم بها، وقضى على أعداد من أهلها. فهذه أسرة واحدة تفقد ثلاثة من أطفالها في يوم واحد هو ٢٧ أكتوبر/ تشرين الأول من ذلك العام؛ اسطفان بن خلف الله، مات وعمره ١٢ عامًا، ودوروتيوس وعمره ٦ سنوات، وسارة عمرها ٦ سنوات (لعل الأخيرين توأمان!)[٢٠].

ومن بين ضحايا الوباء خلال ذلك الأسبوع، سيدة تسمى عزونيني بنت عباس (؟)[٢١]، وزنين بن دوروتيوس بن زنين وعمره ٢٨ عاما[٢٢]، وأخيراً عمرو بن سعد الذي مات وعمره ٢١ عاما[٢٣]، من هذه الشواهد القليلة لضحايا الوباء في أسبوع واحد، نجد غلبة الأسماء العربية، رغم اختلاطها أحيانًا بأسماء بيزنطية.

وقد نتساءل كيف تسربت الأسماء اليونانية والنصرانية إلى المجتمع العربي في نِصْتان، لأن الأمر لم يقتصر على مجرد انتشار النصرانية في الدولة البيزنطية، أو قيام كنيسة في القرية. ولدينا نقش من عام ٦٠١م[٢٤]، يبين لنا كيف يمكن أن عناصر انتقلت إلى نِصْتان من خارجها. وذلك مثل سرجيوس وأسرته التي انتقلت من مدينة حمص في سهل سوريا في الشمال. ونعلم من تفصيلات النقش أن سرجيوس كان من أبناء واحدة من أكثر الأسر ثراء ومكانة في حمص. ويبدو أنه حضر من حمص إلى فلسطين بصفته «مستشـاراً قانـونياً» (όνμπόνος = assessor) لحاكم ولاية فلسطين، ثم استقر بنِصْتان وأصبح راهبًا في ديرها. فخلفه في حمص كواحد من رؤساء الدين، ابن أخته يوحنا الذي لم يترهبن مثل خاله، ولكنه شغل أيضًا بالكنيسة عمل شماس (διάκονος). ونحن نعرف أن الطبقة العليا في المدن الهلّينستيّة والرومانية، كانت قد اصطبغت بالصبغة اليونانية منذ تاريخ مبكر. والنقش أخيرًا يبين إمكان الجمع بين المناصب الدينية والمدنية.

وتزداد وضوحًا الأسماء البيزنطية الواردة إلى نِصْتان بين الأسر الكبيرة في دوائر الكنيسة في الفترة السابقة على الإسلام مباشرة، كما نرى من نقشين يرجع تاريخهما إلى السنوات السابقة على الفتح العربي مباشرة. وهي نقوش

مقابر لأسرة من كبريات أسر نِصْتان توفي أول أبنائها عام ٥٩٢م، وهو سرجيوس بن باتركيوس وكان يشغل منصب كاهن ورئيس الكنيسة (πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος)[٢٥]، وثانيهما ابنه باتركيوس الذي شغل المناصب الكنسية ذاتها وتوفي عام ٦٢٨م[٢٦]، ومن بعده بعامين توفيت أخته ماريا بنت سرجيوس، ودفنت بالكنيسة مثلهما عام ٦٣٠م[٢٧].

سبق وذكرنا أن النقوش اليونانية تصور مجتمع رجال الدين والكنيسة، بينما تصور الوثائق البردية اليونانية مجتمع رجال الوحدة العسكرية. ومن حسن الحظ أن البرديات أوفر عددًا وأوفى معلومات، وسوف نجدها تجلو وتفصل جوانب مما اعتصرناه من النقوش.

وأقدم برديتين من مجموعة نِصْتان مؤرختان في عام ٥١٢ ميلادية، أي نحوًا من مائة عام قبل الهجرة. ونجد في الأولى منهما[٢٨]، أخوين يعملان جنديين في الحامية العسكرية، أحدهما وهو فلافيوس اسطفان بن إبراهيم، يتنازل لشقيقه فلافيوس أوس بن ابراهيم عن ملكية أداة أو آلة حجرية[٢٩]، يبدو أنها معصرة للزيتون، مما يدل على أنهما من طبقة ملاك الأرض. فنحن هنا أمام أخوين يصفان نفسيهما بأنهما من «جنود وحدة الامبراطور تيودوسيوس الأوفياء جداً»،[٣٠] ورغم اتخاذهما الاسم الروماني فإن احتفاظ أحدهما باسم «أوس»، يكشف الأصل العربي لهذه الأسرة. فاسم «أوس» من الأسماء العربية القديمة، كما هو معروف في اسم الشاعر أوس بن حجر. ومعناه «عطيّة» أو «عوض»[٣١]، وقد وجد متصلاً بأسماء المعبودات كعادة العرب، مثل «أوس الله» في نقش يوناني من نِصْتان[٣٢]، و «أوس عم بن يصرعم» في نقش من قتبان باليمن، يرجع تاريخه إلى القرن الرابع ق.م[٣٣]؛ كما أن هناك قبيلة أوس المشهورة في الجاهلية.

أما البردية الثانية من عام ٥١٢م ذاته فهي عقد تقسيم ملكية بين ثلاثة أفراد، هم فلافيوس زنين بن ابراهيم وفلافيوس يوحنا بن أسد ـ جنديان من معسكر نِصْتان ـ وأخت يوحنا (وقد فقد اسمها مع الجزء الخاص بنصيبها). وهنا أيضًا، رغم اتخاذ هذين الجنديين الاسم الروماني «فلافيوس» فأسماهما «زنين» و«ابن أسد»، تكشفان عن أصولهما العربية. كما أن الأرض المقتسمة تدل على أننا أمام جنودٍ من ملاك الأرض في نِصْتان، كما يبدو مما بقي من البردية أن الجنديين يقتسمان نحوًا من ثلاث عشرة قطعة من الأرض الزراعية[٣٤] ثم أن أسماء أصحاب الأرض المجاورة من كل جانب لاتخلو من دلالة: «الأبّي بن فيزان ـ إلياس ـ وابراهيم بن سعد الله»[٣٥].

ونلحظ هذا المزج بين الأسماء العربية وغير العربية ذات الطابع النصراني في أفراد الأسرة الواحدة، يستمر طيلة القرن السادس. ففي بردية من عام ٥٥٨م[٣٦]، نجد أحد جنود الوحدة العسكرية ويدعى فلافيوس سرجيوس بن إلياس بن تيم عبادة، يتزوج أولاً عمته ماريا بنت تيم عبادة وينجب منها إلياس، وبعد وفاتها يتزوج ثانية مليكة بنت إبراهيم، وينجب منها ثلاثة أبناء هم العلقة وزكريا واسطفان. وفي بردية أخرى[٣٧]، نجد

سرجيوس يقسّم بين أبنائه الأربعة ممتلكاته التي كانت تتكون من أرض زراعية ومبان سكنية وأدوات مختلفة. بعد ذلك بأكثر من اثني عشر عامًا، نجد أصغر الأبناء وهو أسطفان قد اقتفى أثر والده في الالتحاق بالوحدة العسكرية، وأصبح أيضًا من المولين الذين يشتغلون باقراض المال. والمدين في هذه الوثيقة يصف نفسه أنه من «بني زمزمة» (ἐκ τῶν ὑιῶν Ζαμζαμα)، وأنه مدين لاسطفان بمبلغ أربعة نومسمات ذهبية (= دنانير)(٣٨)، ووصف المدين نفسه بأنه «من بني زمزمة» لا يخلو من دلالة، فهذه أول مرة نسمع في نِصْتان عن وصول قبائل عربية جديدة، وسوف يزداد وجودها مع بدايات التحرك الإسلامي.

ولعل خير وثيقة نختم بها ذلك الجانب الاجتماعي من تكوين الوحدة العسكرية بنِصْتان هي البردية رقم ٣٧. وهي عبارة عن سجل أو مذكرة بالجمال الخاصة بالوحدة العسكرية، مع أسماء الجنود راكبيها أو فرسانها. والبردية بحالتها الراهنة مبتورة في بدايتها ونهايتها، ولكن الجزء الباقي يشتمل على ٣٨ اسمًا. ولكل جندي جمل، إلا في حالة بعض رؤساء جماعات من هؤلاء الجنود، فهناك ثمانية يتلقبون بلقب «رئيس عشرة» (*decurio* = δέκαρχος) يرأس كل منهم جماعة من الرجال متفاوتة العدد. وأول ما نلاحظه بالنسبة للأسماء، هو ذلك المزيج بين الأسماء ذات الطابع العربي المحلي والأسماء البيزنطية، أي ذات الطابع اليوناني النصراني، سواء بين الجنود أو رؤسائهم، كما أن أكثر من نصف الأسماء ذات طابع عربي، مثل عبدالله والعمير (؟)، وسعدالله بن المغيرة، وفيزان بن خلف الله، وبعضها مزيج مثل جورج بن سعدان أو والي بن اسطفان بن عويذ(٣٩).

ولا تقتصر أهمية هذه الوثيقة على ذلك الجانب الاجتماعي من حيث تكوين جنود الوحدة، ولكنها تقدم لنا دليلاً بيّنا على أن الوحدة العسكرية بنِصْتان، كانت تتكون أساسًا من راكبي الجمال وليس الخيل، وهي بذلك ملائمة لمهمة الحراسة ومراقبة المنطقة الحدودية المجاورة على طريق القوافل. ويبدو من هذه الوثيقة أن ثمة مهامًا أخرى كان يكلف بها أحيانا أفراد تلك الوحدة، فهناك عدة اشارات إلى إرسال أعداد منهم إلى خارجها؛ مرتين إلى قيسارية (أسطر ٥ و ١٥)، ومرتين إلى مصر (أسطر ٣٣ و ٤٠). ونظرًا لأن قيسارية(٤٠) ومصر تمثلان إقليمين إداريين يقعان خارج حدود الإدارة وسلطتها، والتي تتبعها نِصْتان، لذلك نستنتج أن التكليف الخاص بتلك التحركات جاء من إدارة مركزية أعلى.

وما ينبغي أن ننسى أن نِصْتان كانت غنية بالجمال، ومن الطريف أن هناك وثيقة رسمية من القرن السادس الميلادي (رقم ٣٥)، تمدنا بمعلومات إضافية عن دور الدولة في الحصول على الجمال للأغراض المختلفة، حسب حاجة هذه الوحدة أو غيرها. وهذه الوثيقة عبارة عن أمر إداري بجمع ضريبة مكونة من ٦٤ جملاً أو ناقةً من نِصْتان. وقد حُددت بها الجهات واختصاصاتها التي توجه إليها الجمال مباشرة، مثل رئيس الوحدة (سطر ٢ : *primicerius*) والرؤساء (سطر ٣ : *priores*) ـ ولعلهم رؤساء الجماعات مؤلفة من عشرة أفراد (δέκαρχοι) في البردية السابقة ـ

وضباط الصف (سطر ٩: *ducici*) والبريد (سطر ١٠ : *cursores*)، ثم هناك كنيسة المعسكر وجهات أخرى لم يمكن تحديدها. وما من شك أن بعض هذه الأعمال يتفق مع مهام الوحدة.

ويمكننا أن نستمد من وثائق العصر العربي ما يؤكد هذا الاستنتاج السابق. فهناك أكثر من مثال على أوامر صدرت من الوالي العربي على فلسطين إلى المسئول في نِصْتان، بأن يقدم أفرادًا للقيام بمهام مماثلة: في مثالين نجد أمرًا بتكليف دليل لمرافقة مسافرين إلى سيناء[٤١]. وفي مثال ثالث نجد أمرًا بتكليف جملين ورجلين لأداء الرحلة الالـزامية من قيسـارية إلى اسكيتـوبـوليس[٤٢]. وهناك مثال رابع على تكليف أفراد من نِصْتان بنقل الضرائب وحراستها[٤٣]. وهكذا نجد أن الوحدة العسكرية في نِصْتان لم تكن مهمتها حربية لأغراض القتال، بقدر ماكانت لأغراض الشرطة والحراسة، أو تقديم الأدلاء أو الخدمة لأغراض البريد ونقل الضرائب.

نكتفي بهذا القدر عن «وحدة» نِصْتان وتكوينها ووظيفتها، لنتعرف في شيء من التفصيل على ثروة إحدى الأسر التي تمثل الطبقة العليا من كبار الملاك والمتصلين بتجارة القوافل. ومن حسن الحظ أننا نمتلك بردية تساعدنا على هذا التعـرف، وهي رقم ٣١ (من القـرن السـادس الميلادي)، وتعتبر من أطول برديات المجموعة وأكثرها تفصيلاً. وهي تشتمـل على عقـد بين ثلاثة أشقاء، هم فكتور وسرجيوس وخلف الله، بتقسيم أملاك والدهم يولايس. وما بقي من البردية، وهو ستون سطرًا، يشتمل على الجزء الأخير من نصيب سرجيوس والجزء الأول من نصيب خلف الله فقط، ونظرًا لأن التركة قُسمت بنسبة الثلث على السواء (سطر ٣٢)، يقدَّر ما وصلنا من الوثيقة بثلث حجمهـا الأصـلي الـذي ربما بلغ نحوًا من ١٨٠ سطرًا. وتتكون تركة الوالد من أرض زراعية وعقارات (سطر٣٣: οἰκοδομία). ويمكننا أن نعرف من نصيب سرجيوس، أن الأرض الزراعية اشتملت على بستان كروم (سـطر ١٠ : ἀπὸ τῶν..... ἀμπελῶν)، ومـزرعة حبوب (سطر ١٤ : τοῦ ἀμπελῶνος σποριμων)، وحديقة جافة بالإضافة إلى أرض تسمى «تكبيسة» (سطر ٢٧ : θαχβιβα ἁρμακίδων). ولسوء الحظ أن الـوثيقة ـ مثل سائر وثائق نِصْتان ـ لا تذكر مساحة أي من الأرض الزراعية، ولذلك لا نستطيع أن نقدر مدى اتساعها. وقد سبق أن رأينا جنديين وأخت لأحدهما، يقتسمون ثلاث عشرة قطعة أرض دون أن تحدد مساحة أي منها[٤٤]، ولكن الأمر الذي يدلنا على أننا أمام تركة ضخمة، هو قسم العقارات، الذي يقع في نصيب خلف الله، فقد اشتمل نصيبه على عقارين مهمين جدًا بالنسبة لحياة القرية كلها؛ الأول عبارة عن بيت ضخم تسميه الوثيقة «دار أبي يوسف ضباب، وبه ٩٦ منامة أو سرير وطابق علوي، وأرض فضاء أمامه»[٤٥]، والثاني بيت آخر يسمى «دار أبي المغيرة»، وله ساحة وممر خاص للدخول والخروج وأرض فضاء [٤٦].

من الواضح أننا أمام دارين مما يُطلق عليه خان أو فندق لنزول القوافل، ومن ثم اشتهارهما بأسماء معينة، مثل أبي يوسف ضباب وأبي المغيرة، ولعلهما اثنان من كبار تجار القوافل في أرجاء الجزيرة العربية، يرجع إليهما الفضل في إنشـاء الـدارين أصلاً بالاتفاق مع أحد أعيان نِصْتان، وقد آل أمرهما الآن إلى خلف الله بن يولايس. ومن

الطريف أن أحد الرحالة الألمان في مطلع القرن العشرين، زار أقاليم شمال الجزيرة العربية، وتعرّف بين آثار نِصْتان (عوجا الحفير) على خان تتكون من ست عشرة غرفة على جانبي فناء أسفل الجبل الذي يقوم عليه الحصن(٤٧)، وهو ما يتفق تمامًا مع موقع دار أبي يوسف بن ضباب، فقد جاء وصف حدّه الغربي، أنه «جبل المعسكر»(٤٨). ومن المعروف أن الغرف العلوية كانت تخصص عادة للنوم، في حين تستخدم غرف الطابق الأرضي لحفظ السلع والمتاجر، كما أن الفناء والأرض الفضاء كانت تصلح لتجمع القافلة وإنزال الأحمال من الجمال عند وصولها، أو تحميلها عند رحيلها.

وما من شك أن بيئةً تجاريةً مثل التي وجدت في نِصْتان، كثيرًا ما تنشأ الحاجة بها إلى اقتراض المال، وكثيرًا ما كان، إقراض المال أحد المجالات التي استثمر المولون أموالهم فيها، لما كان يستحق على الديون من فائدة، وما كان يرصد لأدائها من ضمانات يقدمها المدين للدائن. لذلك لم يكن غريبًا أن عثرنا بين برديات نِصْتان على عشرة عقود لديون مالية، ولكن الأمر الجدير بالملاحظة أن تسعة منها من العصر البيزنطي(٤٩)، وواحد فقط من لعصر الإسلامي(٥٠)، وسوف نتحدث عنه فيما بعد. أما بالنسبة لعقود الديون البيزنطية، فنظرًا لأن كثيرًا منها مشوّه ومبتور، فسوف اقتصر هنا على مثال واحد منها هو أكملها نصًا(٥١)، لإظهار الشروط والقيود التي كان يخضع لها المدين في ذلك الوقت. ونجد الدائن في هذا العقد واحدًا من أبرز أهالي نِصْتان وأعظمهم شرفًا ومكانة، فهو باتريكيوس بن سرجيوس، قاريء الكنيسة ورئيس ديرها، وقد سبق أن ذكرناه ووالده ـ الذي شغل تلك المناصب قبله ـ عند حديثنا عن النقوش، ومن بين الوثائق البردية خمسة من أوراقه، جميعها تتعلق بمعاملات مالية وتجارية مختلفة. وهو في هذه الوثيقة يقرض إبراهيم بن بروكوبيوس بن بورسافوس، من المقيمين بمعسكر نِصْتان تسع نومسمات ذهبية (= دنانير). ويقر ابراهيم بأنه اقترض هذا المبلغ «لحاجته الشخصية ولضرورة ملحة» (سطر ٤ : εἰς ἰδίας μου καὶ ἀναγκαίας χρίας). ولكن الدين دين، فهو يلتزم برده «هو وجميع ورثته ومن يليهم في الميراث، إلى باتريكيوس وورثته ومن يليهم في الميراث، في اليوم والساعة التي يريدها» (سطران: ٤-٥). ثم يأتي بعد ذلك شيء من التفصيل في طريقة سداد الدين وفيها شيء من التيسير، فستة نومسمات (= دنانير) منها تستحق عنها فائدة بمقدار ٦٪، والثلاثة الباقية من المبلغ المقترض بدون فوائد على الإطلاق(٥٣)، على أن يتم الدفع دون مراوغة أو تسويف، ودون أي معارضة أو اعتذار أو مانع قانوني أيا كان. ثم يأتي الشرط الأخير الخاص بالضمان، فنجد المدين يلتزم هو وورثته ومن يليهم، بأن يقدموا ضمانًا عن أداء الدين للدائن وورثته ومن يليهم، جميع ما يملكون وما سوف يملكون في أي صورة ومن أي نوع (سطر ٧)، ويعقب ذلك توقيعات أربعة شهود (الأسطر ١٠-١٢). وجميع الشروط الواردة في هذا العقد تقليدية ومألوفة في عقود الديون الأخرى من العصر البيزنطي، مع استثناء إعفاء جزء من الدين من الفوائد. وهذا الاستثناء يدل على معاملة خاصة جانبية بين الطرفين المتعاقدين، لم يرد تفصيلها في العقد هنا. أما تقدير سعر الفائدة بنسبة ٦٪، فهو السعر الرسمي على الأموال الذي فرضه الامبراطور جستنيان كحد أعلى منذ سنة ٥٢٨م(٥٤)، تخفيفًا عن المدينين لأن الفوائد على الأموال قبل ذلك الإصلاح

كانت ١٢٪، وكانت تعتبر باهظة ومرهقة للمدينين، الذين كثيراً ما عجزوا عن سداد ديونهم وفوائدها، ففقدوا ممتلكاتهم نتيجة لذلك(٥٥).

وننتقل بعد هذا النوع من المعاملات المالية، إلى بردية أخرى تطلعنا على شيء من تنوع أوجه النشاط التي كان يمارسها أفراد أسرة واحدة من الأسر الغنية في نِصْتان والذي امتد إلى الخارج أيضًا. والبردية رغم غموض نصها أحيانا، وفقدان أجزاء أساسية منها في نصفها الثاني، يمكن إجمال مضمونها بأنها إعلان رسمي من جانب ثلاثة أشقاء بالرفض أو التخلي عن تركة ابنة عمهم. وليس من الواضح ماهي الظروف التي دفعتهم إلى هذا القرار، وربما كانت التركة مثقلة بالديون أو الأعباء تجاه الدولة ومعرضة للمصادرة. ولكن الذي يهمنا من هذه الوثيقة، هو شخصيات الأشقاء الثلاثة ذوي المكانة، كما يتضح من الصفات التي ينعتون أنفسهم بها. أولهم من رجال الكنيسة، «الكاهن زنين المحبب إلى الله» (Ζοναινος θεοφιλέϭτατος πρεϭβύτερος)، وثانيهم صائغ الذهب جورج الماهر جداً (Γεωργίος θαυμαϭιώτατος χρυϭοχόος)، والثالث إلياس الذي يتصف أيضًا بالمهارة الفائقة دون تحديد عمله أو صنعته، ولكنه متغيب بالخارج، ويقيم آنئذ بمدينة الإسكندرية (τανῦν διάγοντι κατὰ τὴν Ἀλεξανδρέων μετρόπολιν)، وأن أخويه ينوبان عنه ويعملان بناء على أوامر منه (κατὰ τὰ ἐντεγταλμένα αὐτοῖς παρ' αὐτοῦ) (السطران ٣-٤).

وفي الواقع ان إقامة أحد هؤلاء الإخوة في الإسكندرية، وأنه على اتصال مستمر بأخويه في نِصْتان، ليأتي بمثابة دليل على ظاهرة تكررت الإشارة إليها في نِصْتان، هي وجود صلة قوية بينها وبين مصر. ففي واحدة من أقدم برديات المجموعة، نجد اثنين من أفراد وحدة نِصْتان مقيمين في العريش بمصر، ويستخدمان الأشهر المصرية في تاريخ وثيقتهم بشهر بؤونة سنة ٥١٢م(٥٦)، وفي تحركات بعض أفراد الوحدة في النصف الثاني من القرن السادس، نجد منهم من كُلِّف بالذهاب إلى مصر(٥٧).

وفي بردية من نهاية القرن السادس أو بداية القرن السابع الميلادي، نجد قائمة بحساب قافلة مسافرة في الطريق عبر سيناء، وتتوقف عند دير طور سيناء لتقوم بالزيارة والصلاة وشيء من التجارة أيضا(٥٨)، والقسم الخاص بحساب ما أنجزوه من أعمال في طور سيناء لا يخلو من طرافة:

أجر الدليل البدوي (السطر ٢٢: τῷ Σαρακαινῷ)	٣ ½ نومسما (دينار)
مبلغ ما دفعه للقافلة الراهب مارتيريوس	٢٧٠ ½ نومسما
تقدمة بمناسبة الصلاة في (دير) الجبل المقدس	١ نومسما
نفقات.. وثمن شراء سمك ولوز	١ نومسما
مبلغ دفع (لدير) الجبل المقدس باسم جماعة من البلدة	١٠ نومسما

وكذلك باسم . . . .   ٧ نومسما

وواضح أن مبلغ ١/٢ ٢٧٠ نومسما (دينارًا) التي دفعها الراهب للقافلة، كانت إقرارًا لمعاملات بين أهل نِصْتان والدير، أو مقابل سلع حملتها إليه القافلة. أما النفقات التي بلغ مجموعها ١/٢ ٢٢ نومسمات، فكان أكثرها الهبات التي كانت تدفع للدير ومجموعها ١٧ نومسما، كما أن أجرة الدليل البدوي عبر صحراء سيناء، وهي ١/٢ ٣ نومسمات (دنانير)، تعتبر مرتفعة جداً. ولعل هذا هو السبب الذي جعل الإدارة العربية فيما بعد، ترسل أكثر من مرة أوامر إلى نِصْتان طالبة تقديم دليل مجانًا لمرافقة مسافرين إلى طور سيناء(٥٩).

ثم تأتي أخيراً بردية من أهم برديات مجموعتنا وأطولها، وهي سجل يومي بمبيعات التمر في نِصْتان، خلال ثمانية أشهر بين أكتوبر/ تشرين الأول ومايو/ أيار من عام واحد، في نهاية القرن السادس أو القرن السابع الميلادي. والطريف في هذه الوثيقة هو غلبة الطابع المصري عليها في ظاهرتين، الأولى استخدام التاريخ المصري بانتظام شديد، فهي تبدأ في ٢٠ بابة (Φαωφι) (أكتوبر/ تشرين أول)، ثم تتوالى الأشهر المصرية هاتور - كياك - طوبة - أمشير- برمهات - برمودة - - بشنس - بئونة(٦٠)، وهذا خلاف التاريخ المستخدم محليًّا بالأشهر المقدونية. أما الظاهرة الثانية فهي أسماء مشتري التمر، فليس بينهم على الإطلاق أي من الأسماء الأخرى الموجودة في مجموعة وثائق نِصْتان التي بين أيدينا. وهي جميعًا من الأسماء المألوفة في الأوساط المصرية المتأغرقة(٦١)، سواء في الإسكندرية أو عواصم أقاليم مصر التي تسمى اصطلاحًا *metropoleis* . ونظرًا لأن هذه الوثيقة تشترك مع وثيقتين أخريين من المجموعة، في أنها جميعًا كُتبت بخط كاتب واحد من نِصْتان(٦٢)، فقد استحال أن تكون برديتنا جاءت من مصر. ويبقي الاحتمال الآخر، وهو أن السوق التجاري في نِصْتان في تلك الفترة خضع لسيطرة أو احتكار مصري(٦٣). وما من شك أن تلك المشتروات من التمر كانت تخدم غرضين، الأول هو طعام للقافلة أثناء الرحلة، والغرض الثاني هو استيراد أنواع من التمر الجيد إلى مصر، كما هو ثابت من وجود تجار تخصصوا في هذه التجارة في مصر في القرن السادس الميلادي، وكان يطلق على الواحد منهم اصطلاح (φοινοκοπώλης)، أي «تاجر التمر»(٦٤).

قبل أن أنتهي من وثائق العصر البيزنطي، يهمني أن أشير بإيجاز إلى برديتين مختلفتين في مضمونهما عن البرديات التي تحدثنا عنها حتى الآن. وسوف اقتصر هنا على مجرد ذكرهما، نظرًا لأني سأعود إلى الاستشهاد بهما بمقارنتهما مع بعض وثائق العصر العربي.

والبردية الأولى عبارة عن كتاب موجه من موسى أسقف مدينة أيلة، الميناء المعروفة على خليج العقبة، إلى أحد سكان نِصْتان، فكتور بن سرجيوس. والكتاب من إملاء موسى وتوقيعه. ونصه:

«من موسى أسقف أيلة بفضل الله، إلى فكتور بن سرجيوس. أبعث إليك المرفقات. . . . وأنت أخذتها من «البـدوي» (ἀπὸ τοῦ Σαρακηνοῦ) لتسلمهـا إلى كنيسـة القديس سرجيوس بنِصْتان وكنيسة القديس سرجيوس في الخلصة. وإنك لتسدي خدمة كبيرة لي بعملك هذا. . . ولقد أثبتُّ توقيعي أسفل هذا الأمر (بخط مختلف) بتوقيعي موسى بن سرجيوس، الأسقف»(٦٥).

وتقع مدينة أيلة على مسافة ١١٠ أميال جنوبًا من نِصْتان، وتقع مثلها في ذات الإقليم الإداري وهو المعروف باسم فلسطين الثالثة *(Palaestina Tertia)* . والخطاب ـ كما هو واضح ـ لا يفيد أية معلومات محددة، ومع ذلك لا يخلو من دلالة. فأيلة مدينة لها أهميتها التاريخية، فهي الميناء الرئيس للدولة البيزنطية على البحر الأحمر، كما كانت لها أهميتها التجارية بحكم موقعها على طريق القوافل من الجزيرة العربية جنوبًا إلى نِصْتان وغزة شمالاً. ورغم أنها لم تكن المركز الإداري لإقليم فلسطين الثالثة *(Palaestina Tertia)* ، الذي وجد في مدينة الخلصة (٢٥ ميلاً تقريبًا شمال نِصْتان)، إلا أن أيلة كانت من غير شك أكثر مدن الإقليم أهمية من الناحية الدينية، ولعلها كانت أكثر سكانًا أيضًا. ويتضح ذلك من لقب رئيسها الديني وهو أسقف *(Episcopus)* ، وهو لقب خاص برئيس الكنيسة الرئيسة في كل إقليم، فهو الرئيس الديني ـ حسب التنظيم الكنسي النصراني ـ لإقليم «فلسطين الثالثة». وليس أدل على أهميته الدينية من أن أسقفهـا شهـد مجمـع نيقيا المعـروف، الـذي دعـا اليه الامبراطور قسطنطين سنة ٣٢٥م لمناقشة قضايا النصرانية الكبرى(٦٦). ولذلك ليس غريبًا أن نجد في هذه البردية من مطلع القرن السابع الميلادي، أسقف أيلة يتحدث بلهجة الرئيس إلى التابع ويصدر أمره (السطر ٤ : ἐπιϐτάλμα) لكل من كنيستي نِصْتان والخلصة ذاتها.

أما البردية الثانية والأخيرة من الوثائق البيزنطية التي نتناولها في هذه الدراسة، فهي رقم ٣٩، التي تشتمل على قائمة بأسماء تسعة مواقع في جنوب فلسطين، والقائمة مكررة مرتين رأسيًا، وأمام كل قائمة مبالغ بمقادير مختلفة. ومن سوء الحظ أن أول البردية مبتور، ولذلك فقدنا تاريخ الوثيقة وعنوانها. ومع ذلك فقد أمكن تقدير تاريخها بمنتصف القرن السادس الميلادي أو قبله بقليل، أي من عهد الامبراطور جستنيان. أما عنوانها أو طبيعة الوثيقة ودلالة الأرقام والمبالغ الواردة بها في كل حالة، فلم يمكن القطع فيها برأي حتى الآن(٦٧). وهو ماسأحاول تناوله واقتراح تفسير لبعض أجزائها في نهاية هذه الدراسة، وذلك بمقارنتها بما تجمع لنا من معلومات من وثائق العصر العربي. ونقتصر هنا على إثبات المعلومات الواردة في البردية مرتبة في جدولين (الشكلين ١، ٢)، يمثلان البيانات المثبتة في القائمتين.

ودون أن نتعرض لتفصيلات مضمون هذا الجدول الآن، يكفي أن نقول إنه من الثابت أن أسماء هذه المواقع التسعة، تمثل مواقع الحصون الرومانية لحماية الحدود الشرقية والجنوبية لفلسطين *(Limes Palaestinae)* (٦٨). وإذا كانت المبالغ المثبتة أمام كل موقع ذات دلالة مالية أو اقتصادية أو سكانية، فإننا نلاحظ أن نِصْتان تأتي في المرتبة الثالثة بعد الكرمل *(Chermoula)* وخربة الفاد أو شماع الكنعانية *(Birsamis)* ، في حين أن الخلوص *(Elusa)* أقل منها، وتحتل المرتبة الثامنة بين المواقع التسعة، رغم أنها المركز الإداري للاقليم. وأخيرًا، من الملاحظ أن ثمة علاقة

الموقـع	عمـود أول		عمـود ثان	
نِصْتان *Nessana*	٢/٣ ١٤١٤	نومسيا (دينار)	١/٣ ٦٢٩ قيراط = ١/٢٤ ١/٦ ٢٦	نومسيا (دينار)
عبـدة *Eboda*	١/٣ ١/٢ ١٣٥٦	،،	٦٠٣ دد = ١/٢٤ ١/١٢ ٢٥	،،
زبالة *Sobila*	١/٦ ١٠٣١	،،	١/٤ ١/٢ ٤٦٠ دد = ١/٦ ٢٩	،،
كرنب *Mampsis*	١٣٧٥	،،	١/٢ ٦١١ دد = ١/٨ ١/٣ ٢٥	،،
الكرمل *Chermoula*	١/١٢ ٢٣٣٧	،،	١/٢ ١٠٣١ دد = ١/٢٤ ١/٤ ٤٣	،،
بئر سبع *Birosaba*	١/١٦ ١/٣ ١/٢ ١١٥٣	،،	٥١٣ دد = ١/٢٤ ١/٣ ٢١	،،
تل الملح (مولادة الكنعانية) *Malaatha*	١/٦ ٥٢٤	،،	٢٣٢ دد = ٢/٣ ٩	،،
الخلوص (الخلصة) *Elusa*	١/٢٤ ١/٢ ٧٩٢	،،	٣٥٢ دد = ٢/٣ ١٤	،،
خربة الفاد* (شباع الكنعانية) *Birsamis*	١/٦ ١٨٩٩	،،	١/٢ ٨٤٣ دد = ١/٨ ٣٥	،،

الشكل ١ : القائمة الأولى (أسطر ١ ـ ٨)

* لم يرد هذا الموقع في القائمة الأولى، وربما ورد ضمن الأسطر المبتورة في أولها قبل نِصْتان، ولكن ورد في القائمة الثانية (السطر: ١١)، وعلى هذا الأساس أضافها الناشر في جدوله ص١٢٠.

نسبية بين المبالغ الثلاثة الخاصة بكل موقع والموزعة على القائمتين، بمعنى أنها جميعًا بنسبة ١٠٠ : ٨ر١ : ٦ تقريبًا. فإذا أخذنا مثال نِصْتان، نجد أن المبلغ المبين بالعمود الثاني من القائمة الأولى وهو - بعد حذف الكسور - ٢٦ نومسيا، يمثل ٨ر١٪ من مبلغ العمود الأول ١٤١٤، كما أن الرقم الوارد بالقائمة الثانية وهو ٨٦ يمثل ٦٪ من ١٤١٤(٦٩).

الموقــــع	المبلغ المطلوب أو المدفوع منه		
الكرمـل	$\frac{1}{6}$ ١٤١	نومسيا	(دينار)
خربة الفاد (شباع الكنعانية)	١١٤	,,	,,
الخلوص (الخلصة)	$\frac{1}{2}$ ٤٨	,,	,,
عبـده	$\frac{1}{12}$ $\frac{2}{3}$ ٨٢	,,	,,
نِصْتـان	٨٦	,,	,,
زبالـة	$\frac{1}{24}$ $\frac{2}{3}$ ٦٢	,,	,,
بئـر سبـع	$\frac{1}{6}$ ٧٠	,,	,,
كرنب	$\frac{1}{8}$ ٨٣	,,	,,
تل الملح (مولادة الكنعانية)	$\frac{2}{2}$ ٣١* (جـ)	,,	,,

الشكل ٢ : القائمة الثانيــــة

* المحرر (ع):

(جـ) كذا بالأصل والمقصود $\frac{1}{2}$ ٣١.

نِصْتان في ظل الحكم العربي*(د)

لم يرد اسم «نِصْتان» في أخبار الفتوح العربية الأولى، ولا نكاد نعرف على وجه التحديد تاريخ فتح العرب لها. ولكن بحكم موقعهـا في الجزء الجنوبي من فلسطين، على طريق تحرك الجيوش بمجرد خروجها من الجزيرة العربية، فمن المتوقع أن يكون سقوطها في أول تحرك عربي نحو فلسطين في خلافة أبي بكر (رضي الله عنه)، أي عام ١٣ هجرية (٦٣٣ ميلادية)، ويبدو ذلك واضحًا من مجمل ما وصلنا عن بداية التحرك العربي، رغم غموض أو اختلاط بعض تفصيلاته. وأكثر مصادرنا ثقة في هذا المجال هو البلاذري، الذي يقول:

«لمـا فرغ أبـو بكر من أمر أهل الردة، رأى توجيه الجيوش إلى الشام... فعقد ثلاثة ألوية لثلاثة رجال: خالد بن سعيد بن العاص بن أمية (الذي آلت قيادته إلى يزيد بن أبي سفيان من بعده)، وشرحبيل بن حسنة حليف بني جمح، وعمرو بن العاص بن وائل السّهمي، وكان عقده هذه الألوية يوم الخميس لمستهل صفر سنة ١٣...» وأمر أبو بكر عمرو بن العاص أن يسلك طريق أيلة عامدًا لفلسطين، وأمر يزيد أن يسلك طريق تبوك، وكتب إلى شرحبيل أن يسلك أيضًا طريق تبوك... فأول وقعة كانت بين المسلمين وعدوهم بقرية من قرى غزة يقال لها داثن، كانت بينهم وبين، بَطْريق غزة... وتوجه يزيد بن أبي سفيان في طلب البطريق، فبلغه بالعَرَبة من أرض فلسطين... قالوا كانت أول وقائع المسلمين وقعة العربة، ولم يقاتلوا قبل ذلك مذ فصلوا من الحجاز، ولم يمروا بشيء من الأرض فيما بين الحجاز وموضع هذه الوقعة إلا غلبوا عليه بغير حرب وصار في أيديهم(٧٠). بعد ذلك ساروا إلى بصرى، فصالحوا أهلها على أن يؤدوا عن كل حالم دينارًا وجريب حنطة، ثم كانت وقعة أجنادين فيما بين جمادى الأولى والآخرة سنة ١٣»(٧١).

يبـدو من هذا الـوصف أن نِصْتـان كانت على طريق تحرك جيش عمرو بن العاص بين أيلة وغزة، وأنها استسلمت له بغير قتال في الأشهر الأولى من سنة ١٣هـ (٦٣٣م).

وليس لدينا وثائق مؤرخة من السنوات الأولى بعد الفتح مباشرة، ولعل أول إشارة صريحة إلى الإدارة العربية الجديدة نجدها في بردية غير مؤرخة من برديات القرن السابع من نِصْتان، ولكنها ذات طرافة ودلالة بالنسبة لأسلوب الإدارة الجديدة في مرحلة مبكرة منها. والبردية تتضمن إيصالاً عن الضرائب المستحقة عن أرض ممنوحة حديثًا(٧٢). ونظرًا لأهمية التفصيلات الواردة بالإيصال، يمكن أن نقسمه إلى ثلاثة أقسام: أ- لجنة جباية الضريبة، ب- تحديد الضريبة، جـ- توقيعات اللجنة.

---

* المحـــرر (ع):

(د) المقصود «الحكم الإسلامي». وأنظر تعليق المحرر (أ).

ونجد في قسم (ا) أن هناك لجنة من ثمانية أفراد أحدهم رئيس وآخرون يشتركون في كتابة الإيصال ويوقعون في آخره. والثمانية هم: إبراهيم بن موسى رئيسًا، والياس بن سرجيوس وإسطفان بن حنون و. . . بن سعدالله واسطفان بن. . . وجورج بن رقيع وإلياس بن إبراهيم وإسطفان بن إلياس، وآخرون عن منطقتنا نِصْتان.

إن وجود هذه اللجنة وتكونها على هذا النحو يعيننا على استنتاج أمر مهم، وهو أن النظام البيزنطي لإدارة القرية وجباية ضرائبها استمر العمل به دون تغيير. فهناك المسئولية الجماعية للقرية ممثلة في رؤسائها من كبار ملاك الأرض بها، وهم هنا هؤلاء الثمانية «والآخرون عن أرض نِصْتان». ونحن نعرف وجود هذا التنظيم البيزنطي، الذي استحدثه الامبراطور أنستاسيوس الأول (٤٩١ ـ ٥١٨م) الذي نقل المسئولية من أعضاء المجالس (*curiales*) إلى لجنة من المواطنين (6υντελε6ται) مسئولية عن وفاء مقادير الضريبة المقررة. وقد ورد ذكر هؤلاء المواطنين في بعض نقوش القرن السادس الميلادي بالنسبة لجباية الضرائب(٧٣). كما نرى أيضا أن الإدارة العربية في مراحلها الأولى، حافظت على النظام بأشخاصه، فجميع أفراد اللجنة الثمانية نصارى، ومن الأسماء المألوفة بين أسر نِصْتان.

ولكن إذا انتقلنا إلى القسم الثاني من البردية، ندرك أن الإدارة الجديدة لم تكن سلبية تمامًا. وخير لنا أن نقرأ نص العبارة: «. . . لقد تسلمنا منك، أيها السيد سرجيوس بن جورج مقدار ما أعطيتنا ٣٧ $\frac{١}{٢}$ نومسما (دينارًا) عدًا، حسب مسح الأرض الذي قام به العرب (السطر ٨: ἐκ τῆς γεωμετρίας τῶν Σαρακηνῶν)، عما منح لك بأمر أميرنا الوالي مسلم من إقطاع بني وعر». ولعل من الأفضل أن نقرر أمرا مهمًا ورد في هذه الفقرة، وهو «مسح الأرض الذي قام به العرب» الذين تسميهم البردية *sarakenoi* ، وهي كلمة أطلقها أهل المدن على أهل البادية بصفة عامة(٧٤)، وما من شك أنها تعني هنا الادارة العربية الجديدة.

وتعبير «مسح الأرض الذي قام به العرب» (*Sarakenoi*) تعبير غريب على لغة الإدارة، فقد كان المألوف عادة تحديد السلطة التي أمرت بإجراء المسح. ونظرًا لعدم ذكر الأمر بالمسح، أصبح هناك أكثر من احتمال لتاريخ هذه البردية. فهناك المسح العام الأول للأرض الذي أمر به الخليفة عمر بن الخطاب سنة ٢٠هـ (٦٤٠)م، وهناك مسح عام ثانٍ بعده بنصف قرن تقريبًا، أمر به الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان سنة ٧٣هـ (٦٩٢م)، وربما كان هناك مسح محدود محليًا. ويرى ناشر البردية أن الإشارة هنا إلى الادارة الأموية(٧٥). ولكن لغة البردية وعدم دقة استخدامها للاصطلاحات الإدارية، تجعلنا نرجح أن هذه الوثيقة كتبت في فترة مبكرة من الحكم العربي لأكثر من سبب: أولاً، إن استخدام لفظ *sarakenos* يمثل تفكيرًا وتعبيرًا بيزنطيًا، فليس من المتصور أن يستخدمه العرب في وصف إجراء إداري صدر عنهم. ومعنى هذا أن أهل قرية نِصْتان المسئولين عن الضريبة في هذه البردية لم يألفوا بعد الأوضاع السياسية الجديدة ولا شخصياتها. فهم لا يعرفون سوى اسم المسئول العربي المباشر في إقليمهم، وهو «مسلم» دون ذكر نسبه أو اسم أبيه على مألوف عادتهم، ولسوء الحظ لم يمكن التعرف على شخصه حتى الآن(٧٦). ثانيًا، يكفي أن نقارن بين لغة هذا الإيصال ولغة وثيقة مالية من برديات نِصْتان أيضًا، وترجع لأول حكم عبدالملك بن مروان،

أي حوالي عام ٦٥/٦٦هـ (٦٨٥م)(٧٧)، لنتبين الفرق الزمني بين الوثيقتين. ففي هذه البردية الأخيرة ـ وهي تتعلق باجراءات مالية مختلفة ـ لا يذكر أمر أو يسجل إجراء ما إلا مصحوبًا باسم المسئول أو السلطة التي صدر عنها، إلى أعلى درجات الإدارة العربية، وعلى رأسها الخليفة عبدالملك الذي ورد ذكره عدة مرات، وأخيه عبدالعزيز واليه على مصر، إلى غير هؤلاء ممن يليهم من الولاة والعمال. وليس أدل على دقة لغة الإدارة آنئذٍ من أن عبدالملك مُنح لقبه الرسمي «أمير المؤمنين» (السطر ٣٦ : [Ἀβδελμαλεχ ἀμιρ[αλμουμνιν). ثالثًا، وأكثرها دلالة، أن هناك بردية ماليةً أيضًا من مصر ومن بداية فتح العرب لها في عام ٢٢هـ (٦٤٢م) في عهد عمر بن الخطاب، تتحدث عن «كشف نفقات الإدارة العربية» مستخدمة كلمة *sarakenoi* (λόγῳ δαπανημάτων Σαρακηνῶν)(٧٨) لهذا كله يمكننا أن نطمئن إلى أن ما بين أيدينا في إيصال ضرائب نِصْتان هذا، هو وثيقة رسمية من عهد الخليفة عمر بن الخطاب.

هذا بالنسبة لتاريخ البردية، أما موضوعها فلا يخلو من طرافة. فمن الواضح أن مقدار الضريبة التي دفعت (٣٧ $\frac{١}{٢}$ نومسما = دينارًا) تدل على أننا أمام ملكية كبيرة من الأرض الزراعية. ومن حسن الحظ أن لدينا من مصر كشفًا بحسابات الضرائب من العصر العربي، وفيه نجد أن مبلغ $\frac{١}{٣}$ $\frac{١}{٢}$ ٣٧ دينارًا ضريبة عن ١٤٦ أرورا من الأرض الزراعية(٧٩)، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقدر مساحة الأرض، التي دفع عنها سرجيوس بن جورج $\frac{١}{٢}$ ٣٧ دينارًا في نِصْتان، بما لا يقل عن ٤٠٠ دونم (أو ما يزيد على ١٤٦ أرورا، مع ملاحظة أن الأرض المصرية أشد خصوبة وأكثر انتاجًا، ومن ثم أعلى ضريبة).

وأخيرًا يجب أن نلاحظ أن هذه المساحة الكبيرة من الأرض لم تكن ملكًا لسرجيوس بن جورج أصلًا، ولكنها أعطيت له بأمر من الوالي المسلم، بعد أن نزعت من أرض كانت مقطعة لقوم يقال لهم «بنو وعر»(٨٠). ولا نعرف الظروف التي جعلت الإدارة العربية تنزع أرضًا من قبيلة عربية وتمنحها لأحد النصارى من أهل القرية، ولكن ذلك يتفق على الأقل مع ظروف سنوات الفتح الأولى، حين أمر عمر بن الخطاب أن تبقى الأرض بأيدي أهلها*(جـ). وهكذا نجد في شخص سرجيوس بن جورج واحدًا من كبار ملاك الأرض من أهالي نِصْتان، ويبدو أنه قد زادت أملاكه في ظل الحكم العربي الأول.

ويمكننا بعد هذا المظهر الإداري، أن نسلط شيئًا من الضوء على بعض التغير الذي حدث في مجتمع نِصْتان خلال نصف قرن من الحكم العربي. ولعل البردية رقم ٥٦ هي خير مثال يطلعنا على الأوضاع الجديدة. وأول ما

---

* المحرر (ع):

(هـ) تفسير ذلك هو الحرص على إحياء الأراضي الموات، مما يجوز فيه نزع الأراضي غير المستصلحة وإعطاؤها لمن يصلحها ولو كان نصرانيًا. فربما قد تركت هذه الأرض لهذا السبب. أنظر في ذلك بحث ابراهيم طرخان في هذا المجلد، وخاصة « (٢) العامل الإقتصادي» منه.

يميزها أنها مكتوبة باللغتين العربية واليونانية، ومؤرخة في نصها العربي بسني الهجرة «سنة سبع وستين»، وفي النص اليوناني بالتقويم البيزنطي المحلي الموافق ١٨ يناير/ كانون الثاني ٦٨٧م. ورغم تهشم بعض أجزاء النص العربي، إلا أنه يبدو أن الصياغة العربية كتبت أولاً، ثم صيغ على أساسها النص اليوناني في عبارات أوفى وأكمل. أما عن موضوع الوثيقة، فهو لا يخلو من تعقيد. في ظاهرها البسيط هي إحلال مدين من دينه. فالدائن ويسمى «الأسود بن عدي»، كان قد أقرض «الأب قيار» خمسين دينارًا، وهو يشهد هنا أن قيارًا قد أوفى سداد خمسين دينارًا ليُحل ابنه من الأسود، الذي «صدّق عليه بعشرين دينارًا وأتمَّ الأب قيار دفع ثلاثين دينارًا ، إلى الأسود بن عدي». إلى هنا كان من الممكن أن نظن أننا أمام عملية سداد دين بسيطة، أظهر فيها الدائن كثيراً من التسامح «بتصدّقه» على المدين بعشرين ديناراً. واكتفائه باسترداد ثلاثين فقط. ولكن عبارة في أول جملة بالوثيقة تمنعنا من هذا الفهم البسيط، وهي قوله : «الأب قيار دفع . . . ليُحل ابنه من الأسود (السطر ١ : ἐλετροϐτατω). فإذن ثمة علاقة شرطية بين سداد الدين واسترداد الأب قيار لابنه. وليس في البردية نص صريح يحدد هذه العلاقة، ولكن الجزء الأخير من النص اليوناني يساعدنا على تفسير طبيعة هذه العلاقة: إذ يعلن الأسود بن عدي أنه يتعهد للأب قيار بشأن ابنه ما يأتي: أن كلًا من الأب قيار وابنه أحرار يذهبان حيث يشاءان، وأنه ليس للأسود بن عدي، أو أيٍّ من ورثته ومن يليهم في الميراث، على أي منهما حق في قليل أو كثير[81].

ندرك من هذه العبارات أننا أمام اتفاق معقد، وليس مجرد قرض مالي. ولعلنا نلاحظ الفرق البيّن بين هذه الوثيقة وعقود الديون من العصر البيزنطي التي سبقت الإشارة إليها، فالدين في العصر البيزنطي كان يستحق الدائن عليه فائدة بمقدار ٦٪، وهو مالا نرى له ذكرًا في اتفاق الأسود بن عدي مع الأب قيار. وسبب ذلك أن الأسود بن عدي رجل مسلم، يعيش في ظل إدارة إسلامية قد أبطلت الربا أو الفائدة على الديون. لذلك لجأ الأسود بن عدي إلى حيلة قانونية قديمة تحقق له نفعًا يعوضه عن الفائدة وربما يفوقها قيمة، وبشروط قاسية، ذلك أنه رغب في استئجار ابن الأب قيار ليعمل في خدمته. وعلى سبيل إغراء الأب وإقناعه، قدّم له دينًا بمبلغ خمسين دينارًا تسترد عند انقضاء عقد العمل مع الابن، على أساس أن يدفع الأب ثلاثين دينارًا ويتنازل له الأسود عن عشرين دينارًا. ولسوء الحظ لا نعرف مدة عقد العمل مع الابن، ولكن نظرًا لضخامة القرض الأصلي والمبلغ المتنازل عنه، لابد أنه استمر زمنًا طويلاً، يبلغ عشر سنوات على الأقل. أما الشرط القاسي الذي أخذ به الأسود مدينه في العقد الأصلي، فهو أنه قيّد حرية الأب قيار وابنه طيلة مدة عقد العمل. لذلك نجده يطلق حريتهما بعد سداد الدين، وكأنه قد أخذ مدينيه بنوع من الرق المؤقت. *(د):

---

* المحــرر (ع) :

(د) ليس في هذا أي نوع من الرق، ذلك لأن مثل هذا التعامل بالجهد لحل دين أو غيره كان معروفًا في الجاهلية والإسلام أقدم ما يعرف منه في قصة سيدنا موسى عليه السلام والشيخ في مدين.

وهكذا نرى في هذه البردية، أن هناك أفرادًا من العرب المسلمين الجدد ظهروا بين أثرياء قرية نِصْتان، وأن منهم من لجأ في سبيل استثمار أمواله إلى أساليب فيها شيء غير قليل من التعسف. ومن الطريف أن العقد مستوف لجميع الشروط القانونية، فقد استشهد الأسود في نصه العربي بأربعة شهود ـ مثل عقود الديون البيزنطية ـ ولكنهم في هذه الحالة جميعهم مسلمون. ومن الطريف أيضًا أن أول الشهود وهو يزيد بن فائد، ويُظن أنه قاضي القرية الجديد، قد ورد ذكره في بردية أخرى(٨٢)، حيث يعنّفه شخص أعلى منه مرتبة (نبر بن قيس) لظلمه وبطشه بأهل نِصْتان، وهم في ذمة الله وحمايته.

وهناك أكثر من بردية قبل الفتح العربي وبعده تشير إلى تظلم الأهالي، ليس من نِصْتان فحسب ولكن من الإقليم كله. وما من شك أن منطقة إقليم جنوب فلسطين، نظرًا لظروفها الصحراوية واعتمادها الكامل على الأمطار، كانت معرضة لفترات من الجفاف من وقت لآخر. في مثل هذه الفترات من الجفاف يتقدم الأهالي بظلاماتهم إلى الإدارة، طالبين التخفيف أو الإعفاء من الضرائب(٨٣)، ونلاحظ أن رجال الكنيسة كانوا يمثلون الزعامة بين الأهالي في مثل هذه المناسبات، ونرى أثرًا لذلك في كتابين من نِصْتان، الأول من بداية القرن السابع قبل الفتح العربي، يتعلق بشئون الكنيسة بالقرية، ولكنه يبدأ بهذه العبارة الغريبة «... لقد أنقذوا المدينة بمساعيهم...»(٨٤). ونحن لا نعرف أي مدينة ولا ممّ كان إنقاذها.

ومن حسن الحظ أن لدينا كتابًا آخر أكثر تفصيلاً وأكثر دلالة، وهو يتعلق بتنظيم حركة احتجاج عام بين مجموعة من القرى. ولعل من المناسب أن نقرأ نص هذا الكتاب بألفاظه ذات الدلالة:

«نود أن نحيط نبيل عظمتكم المحببة إلى الله علمًا، أننا تسلمنا رسالة من عظمة السيد صموئيل، وأنه بشخصه يدعونا وإياكم لنتوجه فورًا إلى سيدنا الوالي المبجل، لعله (يخفف) عنا. لأنهم يثقلون علينا وعليكم، ولا نستطيع أن نتحمل مثل ذلك العبء. فاعلم إذن أننا غدًا، يوم الاثنين سوف نذهب إلى غزة، وسوف نكون عشرين رجلاً. وعلى ذلك تحسنون صنعًا بالحضور فورًا، حتى نكون جميعًا قلبًا واحدًا ورأيًا واحدًا. بعد أن تفرغوا من قراءة الكتاب الحالي، أرسلوه إلى نِصْتان. لقد كتبنا إلى سوباطه (حاليًا سبّيطه). مع أطيب التمنيات والمودة»(٨٥).

هذه البردية الطريفة تطلعنا عن كثب على القدرة التنظيمية بين أهالي القرى المختلفة في جنوب فلسطين، ومن الواضح أنهم على ألفة تامة بالتحرك الجماعي المنظم. فنحن هنا لسنا أمام حركة تمرد سرية، ولكنه تحرك علني لتجميع الوفود من كل قرى الإقليم ليتوجهوا إلى مقر الحاكم في غزة ليعرضوا عليه ظلاماتهم، وكل عمل جماعي لابد له من منظم. ويبدو في برديتنا أن صموئيل هو العقل المدبر لهذا التحرك بمهارة ملحوظة، وهو حريص على أمرين: تجميع أكبر قدر من الوفود وتوحيد الرأي بينهم، ليمكن بذلك الضغط على الوالي حين يرى الإجماع يشمل الإقليم

بأسره. أما عن أعداد الوفود، فكاتب الرسالة يذكر أن وفد قريته يتكون من عشرين رجلاً، ومعنى ذلك أن مجموع أعضاء الوفود الذين سيتجمعون في غزة عند الوالي يوم الاثنين قد يصل الى مائة شخص. وما من شك أن أعضاء الوفود هم كبار أصحاب الأرض في كل قرية، الذين كانت تتكون منهم لجان جباية الضرائب كما رأينا من قبل، والذين كان يقع عليهم عبء الضرائب أكثر من غيرهم.

ولعل من المناسب هنا أن ننتقل إلى الحديث عن موضوع ما زال يكتنفه كثير من الغموض، وهو الضرائب التي فرضتها الإدارة العربية على البلاد المفتوحة ومقدار كل منها. فمصادرنا تقدم لنا معلومات بشأنها فيها كثير من التفاوت أو التناقض أحيانًا. فرغم التمييز المعروف بين الجزية والخراج، وجدنا أحيانًا أحد الاصطلاحين يطغى على الآخر ويشمل الاثنين معا. كما أن الجزية اختلف مقدارها من دينار واحد إلى ثمانية دنانير على كل حالم، وأحيانًا أخرى يلحق التقدير الأساسي عبارة «التخفيف عن الضعفاء»، دون أن نعرف أساسًا للتقدير الأصلي، ولا أساس حساب التخفيف ونسبته في كل حالة(٨٦).

لذلك كله كان من الأهمية بمكان، أن نلتقط كل إضافة جديدة بشأن هذا الموضوع المعقد، وهو ما سأحاول تقديمه هنا فيما يتصل بقرية نِصْتان، رغم قلتها وقصورها أيضًا.

وسوف أبدأ بجزية الرؤوس التي تترجمها برديات نِصْتان إلى (τὰ ἐπικεφάλια) ففي أحد إيصالات الضرائب نجد اثنين من جباة الضرائب يطالبان مواطنًا من نِصْتان يسمى جورج بن باتريكيوس بضرائب عام ٦٨٤م، تصل في مجموعها إلى اثنى عشر نومسيا (دينارًا)، ستة دنانير منها ضريبة على الأرض (τὰ δημόσια) وهي الخراج، وستة دنانير جزية رأس (ἐπικεφάλια). ونعرف من الإيصال أنه دفع ضريبة الأرض أو الخراج، وأجّل دفع الجزية(٨٧).

وقد رأى الناشر أن هذه البردية تثبت أن الجزية التي فرضت على أهل نِصْتان، هي ستة دنانير على كل رجل. وحاول أن يطبق هذا الاستنتاج على وثيقة أخرى تتضمن قائمة بأسماء من فرضت عليهم الجزية في نِصْتان(٨٨). والبردية كما وصلتنا مبتورة في وسط القائمة تقريبًا، ويقدر الناشر أن القائمة الكاملة اشتملت على ١٧٤ اسمًا، أي ضعف العدد الموجود فعلاً. وعلى هذا يقدر قيمة الجزية المستحقة من القرية كلها هكذا: ٦ دنانير× ١٧٤ = ١٠٤٤ دينارًا.

ويمكن أن نعترض على استنتاجات الناشر لأكثر من سبب: أولاً بالنسبة لاحتساب ٦ دنانير جزية على جميع الرجال بالقرية، فهذا تقدير مرتفع جداً. ولمعرفة مقدار ارتفاعه، علينا أن نأخذ حالة جورج بن باتريكيوس المذكور في البردية السابقة، فرغم أنه لم يرد بها نسبة تقدير الضريبة على الأرض، إلا أنه يمكننا قياسًا على متوسط الضريبة

في مصر في ذلك الوقت أن نقدر أن اثني عشر دينارًا كانت تجبى على ما يقرب من خمسين أرورا، أو ما يعادل ١٤٠ دونمًا تقريبًا. فإذا علمنا أن انتاجية الأرض في مصر كانت أعلى من أرض نِصْتان، وقد تبلغ ضعفها(٨٩)، وأن القيمة الضريبية في مصر أعلى منها في نِصْتان، فربما كان اثنى عشر دينارًا يمثل ضريبة ٢٥٠ دونمًا أو نحوها. ويكاد يكون مستحيلاً أن تكون الإدارة العربية قد جعلت هذا التقدير أساسًا لضريبة فرضتها على جميع الأهالي.

وإذا ما انتقلنا إلى ما ذهب إليه الناشر في حساب جزية القرية كلها بأنها ١٠٤٤ دينارًا، يتضح لنا مقدار المبالغة في هذا التقدير، بمقارنته مع بعض ما لدينا من معلومات عن الجزية التي فرضها العرب على بعض القرى أو البلدان القريبة في الإقليم نفسه في فلسطين. وخير مثال نسوقه هو ما حدث لأول موقعين في جنوب فلسطين استسلما للنبي (ﷺ) بعد غزوة تبوك سنة ٩ هجرية، وهما أيلة وأذرح:

«لما توجه رسول الله (ﷺ) إلى تبوك من أرض الشام لغزو من انتهى إليه أنه قد تجمع له من الروم وعاملة ولخم وجذام وغيرهم، وذلك في سنة ٩ من الهجرة، لم يلق كيدًا، فأقام بتبوك أيامًا فصالحه أهلها على الجزية، وأتاه وهو بها يحنّة بن رؤبة صاحب أيلة فصالحه على أن جعل له على كل حالم بأرضه في السنة دينارًا فبلغ ذلك ثلاثمائة دينار، واشترط عليهم قِرى من مرّ بهم من المسلمين، وكتب لهم كتابًا بأن يُحفظوا ويُمنعوا... وصالح رسول الله (ﷺ) أهل أذرح على مائة دينار في كل رجب»(٩٠).

وحتى بعد أن فتح المسلمون أقاليم أكثر خصبًا وعمرانًا في بلاد الشام في خلافة أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)، نجد وحدة الجزية تستمر «على كل حالم دينارًا وجريب حنطة وخلاً وزيتًا لقوت المسلمين»، في مدن مزدهرة مثل بصرى ودمشق وغيرهما. (٩١).

إن تكرار تحديد الجزية بدينار على هذا النحو، يحذرنا ضد المبالغة في تقديرها. كما أن الإشارة إلى أن حصيلتها كانت ٣٠٠ دينار من أيلة و ١٠٠ دينار من أذرح، تنبهنا إلى أنه لا ينبغي أن نتوقع من نِصْتان رقمًا يربو على ألف دينار. وإذا كنا لا نعرف من أخبار أذرح ما يساعدنا على المقارنة بها، فإن مجرد ذكرها ربما يدل على أنها لم تكن أقل من نِصْتان كثيرًا. أما في حالة أيلة فقد سبق أن ذكرنا أهميتها بالنسبة لوضعها في الامبراطورية البيزنطية، وأنها كانت أكثر سكانًا وازدهارًا، وكانت لكنيستها الرئاسة الدينية في المنطقة، حتى أن رئيسها وهو برتبة «أسقف» كان من الأهمية بحيث حضر مجمع نيقيا زمن قسطنطين. لذلك كله، لا نتوقع أن تكون جزية نِصْتان أكثر من ثلاثة أضعاف جزية أيلة، بل المتوقع أنها كانت أقل منها.

ولعل من المناسب أن نلقي نظرة على «سجل أسماء من لزمتهم الجزية من أهل نِصْتان»، نظرًا لدلالته. والأمر الجدير بالملاحظة أنها أساسًا سجل بأسماء أرباب الأسر مرتبين ترتيبًا أبجدياً، ويتبع اسم رب كل أسرة أفراد يقيمون

معه أو يعولهم. ومعنى ذلك أن رب الأسرة هو المسئول عن أداء الضريبة للدولة. وهو نظام معروف وكان معمولاً به في مصر، قبل الفتح العربي وبعده(٩٢)، ويبدو أنه كان معمولاً به في أماكن أخرى أيضًا، وهناك ما يدل على معرفة العرب وممارستهم له في تقدير الجزية، كما جاء في العهد الذي منحوه لأهل تفليس عند فتحها قولهم: «. . . الجزية على كل أهل بيت دينار واف»(٩٣). ورغم أن هذا العهد الذي يستشهد به كل من الطبري وياقوت يختلف أو يتعارض مع القول المألوف بفرض الجزية على كل حالم، إلا أنني أرى أنه مع سجل نِصْتان أقرب إلى الحقيقة. فإن جزية دينار على كل حالم تعتبر ضريبة مرهقة بمقاييس المال قديمًا، خاصة وأنها لم تكن الضريبة الوحيدة المفروضة.

وعلى ذلك فإذا عدنا إلى سجل نِصْتان، وإذا صح أن القائمة الأصلية، قبل تهشمها، اشتملت على نحو من ١١٦ اسمًا من أرباب بيوتها، ويتبعهم ٥٨ آخرون، فيكون مجموعهم ١٧٤ رجلًا، وعلى أساس أن جزية كل أهل بيت دينار، يكون مجموع جزية القرية ١١٦ دينارًا، وهو مبلغ يتفق مع المائة دينار التي فرضها النبي (ﷺ) على أذرح. وإذا لزمت الجزية جميع الأسماء بالقائمة، فستكون جزية القرية ١٧٤ دينارًا تقريبًا، وهو أقل من جزية أيلة الأكثر ثراءً وسكانًا من نِصْتان.

أخيرًا انتقل إلى الحديث عن ضريبة أقل جدلاً وأكثر تحديدًا في وثائقنا البردية، وهي ضريبة «الرزق». ومن حسن الحظ أنه وصلتنا ضمن أوراق نِصْتان تسع برديات من العصر العربي تتعلق كلها بهذه الضريبة، وقد كتبت ثمانية منها باللغتين العربية واليونانية. وهذه الوثائق الثمانية عبارة عن أوامر إدارية (ἐντάγια) صادرة من مكتب الوالي في غزة إلى «أهل نِصْتان» (ماعدا واحدة موجهة إلى قرية أخرى لم يرد اسمها)، وجميعها مورخة فيما بين عام ٥٤ و ٥٧هـ (٦٧٤-٦٧٧م)، ماعدا واحدة كتبت سنة ٧٠هـ (٦٨٩م). وعلى ذلك فهي توضح الحال التي كانت عليها هذه الضريبة بالنسبة لقرية نِصْتان. ولعل من المناسب أن نقرأ النص العربي كاملاً لواحد من هذه الأوامر، كما جاء في البردية رقم ٦٠.

السطر ١: [بسـ]ـم الله الرحمن الرحيم
[من] الحرث بن عبد إلى أهل نصتان
[من كـ]ـورة غزة من اقليم الخلوص
[فاعطـ]ـوا عسر عدى بن خلد من بني
السطر ٥: [سعد بن مـ]ـلك رزق ذ[ى] القعد [ة] و
[المحرم وصفر] و [شهـ]ـرى ربيع
[سبعين مـ]ـدى [قـ]ـمح ومثله زيتا و
[كتب] أبو سعيد في ذي القعدة
السطر ٩: من سنة أربع وخمسين

وبعد ذلك تأتي ترجمة يونانية، في نهاية البردية مراجعة للحساب:
السطر ١٧: «فجمعته) سبعين مدى قمح ومثله زيتا.»

هذه الوثيقة ومثيلاتها، تمثل لنا الإدارة العربية في مرحلة أكثر استقرارًا وانتظامًا من السنوات التي أعقبت الفتح مباشرة، رغم أنه لم يمض على دخول نِصْتان في الدولة العربية أكثر من ٢١ عامًا فقط. فالأمر صادر باسم الوالي نفسه (الحارث بن عبد) ومقره مدينة غزة، وهو موجه إلى (أهل نِصْتان)، مما يدل على استمرار العمل بالمسئولية الجماعية للقرية ممثلة في رؤسائها، كما رأينا من قبل. نجد الوالي قد ندب واحدًا من القبائل العربية، وهو (عدي بن خالد من بني سعد بن مالك) لاستلام الضريبة. والنص العربي يحدد نوع الضريبة المطلوب دفعها ويسميها «رزقا». ولكن تعترضنا كلمة واحدة، وهي قوله (السطر ٥): «أعطوا عسر»، ونجد ترجمتها اليونانية بكلمة (السطر ١٢): (τάχέως)، أي «بسرعة». وواضح أن «عسر»، ليس من معانيها المألوفة «السرعة». وليس هناك شك في قراءتها، لأنها تكررت في الأوامر الثمانية وترجماتها. والتفسير الوحيد لاستخدام كلمة (عسر) في هذه الأوامر أن ضريبة «الرزق» كانت ضريبة ذات طابع خاص. تعرفها المصادر العربية بأنها «طعام الجند وأرزاق المقاتلة»(٩٤)، وهي «رزق للمسلمين تجمع في دار الرزق»(٩٥). وهي على هذا المعنى تكون استمرارًا للضريبة الرومانية والتي كانت تخصص أيضًا لطعام الجند، وتسمى اصطلاحًا *annona militaris* (٩٦). ونظرًا لأن هذه الضريبة كانت تجمع موزعة على أشهر السنة، كما هو واضح من وثائق نِصْتان، كما تتفاوت كميتها من شهر إلى آخر. ونظرًا لحاجتها العسكرية فكانت جبايتها دائمًا عاجلة، ولا يقبل تقسيطها أو تأجيل دفعها، كما كان يحدث في ضرائب أخرى. وعلى ذلك يكون معنى (عسر) هو «عاجل»، لا إمهال فيه(٩٧).

أما عن طبيعة ضريبة «الرزق»، فهي ضريبة عينية تؤخذ من المحاصيل مباشرة أو ما ينتج منها، وهي عادة من القمح والزيت، كما في حال نِصْتان. ولبيان تفاوت مقاديرها من شهر إلى آخر نستشهد بالكميات التي وردت خلال عامين في الأوامر الأربعة الأولى:

رقم البردية	الكمية		السنة	المدة
	قمح	زيت		
٦٠	٧٠ مدى	٧٠ قسط	٥٤هـ / ٦٧٤م	٥ أشهر: ذو القعدة ـ المحرم صفر ـ ربيع أول / ثاني
٦١	٩٦ مدى	٩٦ قسط	٥٥هـ / ٦٧٥م	شهران: رجب ـ شعبان
٦٢	٣١٠ مدى	٣١٠ قسط	٥٥هـ / ٦٧٥م	شهران: شوال ـ ذو القعدة
٦٣	٩٦ مدى	٩٦ قسط	٥٥هـ / ٦٧٥م	شهران: المحرم ـ صفر

الشكل ٣: كميات القمح والزيت التي وردت في البرديات ٦٠-٦٣

نلاحظ أولاً تماثل مقدار الضريبة دائمًا من كل من القمح والزيت، والسبب في ذلك واضح لأن توزيع الطعام بين المسلمين، كان بمقادير متماثلة من الأنواع المختلفة، كما هو معروف من أن عمر (رضي الله عنه) فرض لكل نفس مسلمة في كل شهر مدى قمح وقسطَيْ زيت وقسطَيْ خل، وكان يورّث لأهله(٩٨).

أما اختلاف كمية الضريبة بين الدفعات المختلفة، فمن الصعب معرفة سببها. ففي البردية رقم ٦٠ نجد فريضة خمسة أشهر في سنة ٥٤هـ (٦٧٤م) ٧٠ قمح + ٧٠ زيت، في حين السنة التالية نجد في البردية رقم ٦٣ فريضة شهرين فقط من الأشهر الخمسة السابقة تصل إلى ٩٦ قمح + ٩٦ زيت. ثم نجد في السنة ذاتها فريضة شهرين أيضًا ٣١٠ قمح + ٣١٠ زيت، أي أكثر من ثلاثة أضعاف فريضة الشهرين السابقين عليهما (البردية رقم ٦٢). ونكتفي هنا بأن نقترح لتفسير هذه الظاهرة أنه ربما كان هناك جفاف في عام ٥٤هـ، فخُفف عن الأهالي، كما كان يحدث أحيانًا. أما اختلاف الكمية عن المدة الواحدة في السنة ذاتها، فلا نعرف لها سببًا واضحًا، خاصة إذا علمنا من برديات أخرى أن كميات كبيرة فرضت في أشهر متباينة على مدار السنة: مثل أكتوبر (تشرين أول) وفبراير (شباط) وابريل (نيسان) ومايو (أيار)(٩٩)، أي ليست جميعها من أشهر الحصاد.

وننتقل بعد ذلك إلى وثيقتين أخريين من أوامر الرزق(١٠٠)، فهما تشتركان في ظاهرة معينة، وهي أن الضريبة المفروضة لا تُجبى عينًا كما هي العادة، ولكن يصدر الأمر بتحديد نصفها عينًا والنصف الآخر نقدًا. وأكمل مثال أمرٌ وصلنا من قرية أخرى اسمها مفقود، يعتقد أنه جاء إلى نِصْتان خطأً، ولكنه مطابق لسائر الأوامر الأخرى في كل شيء، كما يتضح من النص التالي (الأسطر العربية الأولى مفقودة فقمت بترجمتها من النص اليوناني):

[بسم الله الرحمن الرحيم. من الحارث بن عبد
الى أهل [. . . . . .] من كورة غزة من اقليم
سوق مازن. فأعطوا عسر عبدالله بن
علقمة من بني سعد بن زير رزق
شهري ربيع تسعة وسبعين]
السطر ١: ومئتي مدى قمح [ومثله زيتا وثمن]
تسعة وسبعين ومئتي مدى قمح و
مثله زيتًا ثمنية عشر د
ينرا وثلثي دينر. وكتب
السطر ٥: [. . .] في شهر ربيع الأول
من سنة ستة وخمسين.

وبعد ذلك تأتي الترجمة اليونانية ثم مراجعة الحساب:

فجمعته تسعة وسبعين ومئتي
مدى قمح ومثله زيتا وثمن مثل
السطر ٢٠: ذلك ثمنية عشر دينرا
وثلثي دينر(١٠١).

والـواقع أن دفع قيمة الضريبة النوعية نقدًا ليست ظاهرة جديدة، إذ مارستها الإدارة الرومانية والبيزنطية والعربية على نحو سواء(١٠٢)، ولها اصطلاح روماني مشهور هو *adaeratio* ومعناه «قيمة» أو «ثمن»، والأخيرة هي الكلمة التي استعملتها الإدارة العربية. وكان تقدير القيمة أو الثمن دائمًا على أساس العملة الذهبية (الدينار). ويهمنا هنا أن نعرف سعر التحويل، وهل كان ثابتًا أو اختلف من وقت لآخر. ومن حسن الحظ أن البرديات التي بين أيدينا تثبت أن سعر التحويل كان ثابتًا في جميع الأحوال. بل إن الإدارة يسرت على نفسها كما يسرت على الأهالي بأن وحّدت سعر التحويل بالنسبة للقمح والزيت معًا، رغم اختلاف السعر الحقيقي للسلعتين. والسعر الذي فرضته الإدارة العربية في برديات نِصْتان هو: دينار لكل ثلاثين وحدة (أي ١٥ مدى قمح + ١٥ قسط زيت)(١٠٣).

بعد هذه المناقشة لما تضمنته أوامر الوالي إلى أهل نِصْتان من معلومات جزئية عن ضريبة الرزق، تعترضها فجوات أو يشوبها غموض أحيانا، نصل إلى بردية يونانية بالغة الأهمية بالنسبة لدراسة هذا الجانب من نظام الضرائب في الدولة العربية، وهي عبارة عن سجل كامل بما دفعته قرية نِصْتان من ضريبة «الرزق» عن عام واحد، ومن الـطريف أن كلمة «رزق» العربية كتبت في عنوان السجل بالحروف اليونانية (λ(ο)γ(ος) ‘ρουζηκ(ου)) (١٠٤)، وينقسم السجل إلى قسمين: القسم الأول يمثل مجموع ما دفعته نِصْتان عينًا، على خمس دفعات، وهو ١١٨٠ مدى قمح و٦١٠ قسط زيت، ثمنها معًا ١/٢ ٢٧ دينارًا (نومسما)، وذلك على أساس سعر التحويل الذي لاحظناه من قبل وهو دينار لكل ٣٠ وحدة من القمح والزيت معًا. ومن هذا السجل نجد أن مجموع ضريبة «الرزق» التي فرضت على نِصْتان في العام الواحد هي: ١٥٨٧ مدى قمح + ١٠١٧ قسط زيت، مجموعها هو ٢٦٠٤ وحدة من القمح والزيت معا، وحسب سعر التحويل المعمول به يمكننا أن نصل إلى أن قيمة فريضة نِصْتان من «الرزق» بالعملة الذهبية، هو ٤/٥ ٨٦ دينارًا (نومسما).

ويمكننا أخيرا أن نستفيد من المعلومات المستقاة من هذه الوثيقة، في التقدم بتفسير لوثيقة بيزنطية سبقت الإشـارة إليهـا، وهي سجـل ـ مفقـودةٌ بدايتـه ـ يتكـون من قائمتـين تتكـرر فيهما أسماء تسعة مواقع بجنوب فلسطين(١٠٥). وأمام كل موقع في القائمة الأولى مقداران ماليان، وفي القائمة الثانية أمام المواقع ذاتها مقدار ثالث. ونظرًا لفقدان عنوان الوثيقة مع الأسطر الأولى، لم يمكن حتى الآن الوصول إلى تفسير مقنع لأي من المقادير الثلاثة. ونقتصر هنا على إعادة النظر إلى المعلومات الخاصة بقرية نِصْتان.

القائمة الأولى س١	نصتان	٢/٣ ١٤١٤ نومسيا (دينارًا)	١/٣ ٦٢٩ قراريط = ١/٢٤ ١/٦ ٢٦ نومسيا (دينارًا)
القائمة الثانية س١٤		من نصتان ἀ(πὸ) Νεϐάνων	٨٦ نومسيا (دينارًا)

الشكل ٤ : قائمتان بالضرائب من نِصْتان.

ولقد ذهب الناشر إلى الاعتقاد أنها جميعا تمثل أنواعًا مختلفة من الضرائب، ثم تردد في تحديد ضريبة كل رقم. فبالنسبة للرقمين في القائمة الأولى اقترح أولاً أن الرقم الأصغر (١/٢٤ ١/٦ ٢٦ نومسيا) ربما يكون قيمة الضريبة البيزنطية لطعام الجند (*annona militaris*) (ص ١٢٤)، ثم عاد مرة ثانية (ص١٩٩) واعتبر الرقم الأكبر ٢/٣ ١٤١٤ هو الذي يمثل *annona militaris* . ورغم صعوبة القطع بتعريف هذين الرقمين، فإني أستبعد أن يكون الرقم الأكبر ضريبة مفروضة على نِصْتان، نظرًا لضخامته.

أما القائمة الثانية فنلاحظ أن يسبق اسم الموقع حرف الجر «من» (ἀπὸ) وهذا يقطع بأن المبلغ أمامها دفع أو مستحق، أي أنه ضريبة للدولة. ونظرًا لأن المبلغ المدون أمام نِصْتان ٨٦ نومسيا، فيمكننا أن نطمئن إلى أنه يمثل ضريبة *annona militaris* البيزنطية زمن جستنيان، لأنه يتطابق مع مبلغ ٤/٥ ٨٦ دينارًا (نومسيا) التي كانت قيمة ضريبة «الرزق» العربية.

لقد تشعبت بنا دروب الطريق أثناء معالجتنا لهذه الدراسة، ورغم ما اعترضنا من صعاب، فإن مجموعة وثائق نِصْتان من النقوش والبرديات تعتبر من أقيم ما نمتلك من مصادر الجزيرة العربية في القرنين السادس والسابع الميلاديين، وهي فترة تشح وتندر فيها مصادرنا رغم أهمية الأحداث الجسام التي شهدتها تلك الفترة. وما من شك أن الصورة التي جلوناها عن نِصْتان، تمثل ظروف تلك المنطقة الحدودية التي كانت معبرًا للقوافل والجيوش العربية عند تحركها من الجزيرة إلى الشام.

ولقد استطعنا بفضل هذه المجموعة النادرة من الوثائق أن نتعرف على جوانب من مجتمع الإقليم ممثلاً في طبقاته وأفراده، في أعمالهم وعقائدهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم فيما بينهم، أو مع المجتمعات الخارجية التي وصلت إلى أطراف الشام شمالاً ومصر غربًا. كما تتبعنا ظروف هذا المجتمع وأوضاعه من فترة السيادة البيزنطية إلى عصر الحكم العربي، ولاحظنا مقدار ما كان هناك من مظاهر الاستمرار أو التغير. وما من شك أن الأرقام والإحصاءات التي استخلصناها من وثائقنا تمثل إضافة - ولو محدودة - إلى معلوماتنا القليلة عن اقتصاديات الجزيرة العربية. فلأول مرة

نتعامل مع وثائق رسمية تصدر عن الإدارة العربية في عصرها الأول، وكنا قبل ذلك لا نجد سوى كتابات المؤرخين التي كتبت بعد الفتح بأكثر من مائتي سنة، وكثيراً ما تعارضت أو تناقضت أو ركبت متن الخيال. ولقد استطعنا أخيراً أن نثبت أن ضريبة الرزق العربية كانت استمرارًا لضريبة *annona militaris* البيزنطية، ومماثلة لها في المقدار. ويعتبر هذا الاستنتاج تأكيدًا لما سبق ملاحظته في مصر من أن الإدارة العربية لم تزد في ضرائبها على المصريين، وهو ما اتفقت فيه الوثائق البردية مع قول المؤرخين من أن عمرًا أقرهم على جباية الروم(١٠٦).

التعليقـات والإشـــارات

(١) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص١٨٨ (ذكر مدينة مدين)؛ انظر تعريفًا حديثًا بالموقع في مصطفى مراد دباغ، **بلادنا فلسطين** (بيروت، ١٩٦٦)، جـ١، قسم٢، ص ص٤٦٦-٤٦٩.

(٢) Alois Musil, *Arabia Petraea*, vols. 2–3 (Vienna, 1907–8).

(٣) C. Leonard Woolley and T.E. Laurence, *The Wilderness of Zin* (London, 1914).

(٤) H. Dunscombe Colt, *Excavations at Nessana* (London, 1962), Introduction p.14.

(٥) *Ibid*, 15-16.

(٦) V. Grace, "Stamped Handels of Commercial Amphoras", *Excavations at Nessana*, vol. 1 (London, 1962), 106 f.

(٧) **Herod. III 5–7.**

(٨) هناك عشرة نقوش نبطية معظمها في حالة مشوهة ترجع إلى الفترة ١٥٠-٣٥٠ ميلادية، انظر Franz Rosenthal, "Nabataean and Related Inscriptions", *Excavatians at Nessana* vol. 1, 198 ff.

(٩) Philip Mayerson, "The Ancient Agricultural Regime of Nessana and the Central Negeb", *Excavations at Nessana*, 211f.

(١٠) Franz Rosenthal, *op. cit*, 198–210. من بين الأسماء نذكر في رقم ١ : كليوبر (= بن) منحلو - محلمو - بر (= بن) بنى - عبدالجا - موتنوبر عبد عبودات - زيد البعلى بر اللهو - بر عليو. وفي رقم ٢ نجد: تيمو - صبيلو بر نصر اللهى.

(١١) G.E. Kirk and C.B. Welles, "The Inscriptions", *Excavations at Nessana* vol. 1, 131–197.

(١٢) **Inscr. Nes. 35.**

(١٣) **Inscr. Nes. 14.**

(١٤) C.J. Kraemer, "Non – Literary Papyri", *Excavations at Nessana*, vol. 3 (Princetion, 1958). (تختصر **P. Nes.**) تضم هذه المجموعة ١٩٥ بردية، جميعها باللغة اليونانية فقط، ماعدا رقم ٥٦ وأرقام ٦٠-٦٧ باللغتين العربية واليونانية.

(١٥) البلاذري، فتوح البلدان، (بيروت، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م)، ص ص١٩٢-١٩٣.

(١٦) المصدر السابق نفسه، ص ١٩٧.

(١٧) **Inscr. Nes. 35**(Nov. 6, A.D. 464).

(١٨) **Inscr. Nes. 37** (Dec. 1, A.D. 475).

(١٩) **Inscr. Nes. 38.** عثر عليه في مكانه الأصلي مع النقشين السابقين في الموقع المعروف بـ Martyrium.

(٢٠) **Inscr. Nes. 112** (Oct. 27, A.D. 541).

(٢١) **Inscr. Nes. 114** (Nov. 2, 541), Ἀζζονηνη ..... θυγάτηρ Ἄββου.

(٢٢) **Inscr. Nes. 80** (Nov. 4, A.D. 541).

(٢٣) **Inscr. Nes. 113** (Oct./ Nov., A.D. 541).

(٢٤) **Inscr. Nes. 94** (Sept. 7, A.D. 601), 11.1–3:

ὑπὲρ ϐωτερίας τῶν καρποφορηϐάντων   Σεργίου ἀπὸ ϐυμπόνου κ(αὶ) μσνάχου   καὶ παλλοῦτος
ἀδελφ(ῆς) κ(αὶ) Ιωάνου   δίακ(όνου) αὐτης υἱοῦ πρωτεύοντ(ος)   μητροπ(όλεως) Ἐμμίϐ(ης)

(٢٥) **Inscr. Nes. 12(a)** (Feb. 10, A.D. 592).

(٢٦) **Inscr. Nes. 12(b)** (July 24, A.D. 628).

(٢٧) **Inscr. Nes. 14** (Oct. 7, A.D. 630).

(٢٨) **P. Nes. 15,** Rhinocorura (= Al-Arish), Pauni 5 (May 30) A.D. 512. هذه البردية ذات طرافة خاصة، نظرًا لأنها كتبت في مدينة العريش (قديمًا: *Phinocorura*) حيث يقيم الجنديان لبعض الوقت، ومؤرخة حسب الأشهر بالتقويم المصري (شهر بؤنة). وهذا دليل على تبعية مدينة العريش لمصر، كما سبق أن أثبت ما سبيرو. Jean Maspero, *Organisation militaire de l'Égypte Byzantine* (Paris, 1912), 8–9, 27–8, 135.

(٢٩) تتهشم البردية هنا. السطر ٩: [. . . . .] περὶ τῆς λιθίνης

(٣٠) الأسطر ٣-٥ ومابعدها:

Φλ(άουιος) Στέφανσς Αβρααμίσυ ϐτρατίωτης   ἀριθμοῦ τῶν καθοϐιωμ(ένων)
Θεοδοϐιακῶν   Φλαοίῳ Ἀύϐῳ Ἀβρααμίσυ / ὁμογνηϐίῳ αὐτοῦ ἀδελφῳ καὶ αὐτῳ ϐτρατίωτῃ
τοῦ εἰρημένου ἀριθμσῦ , ὁρμώμενοι ἀπὸ κώμης Νεϐϐάνων / ἐκ πολλοὺ χρόνου ἀμφότεροι τανῦν
ἐνταῦθα ἐπὶ τῆς ῥινοκορουριτῶν ἔχοντες.

= هذه الوحدة العسكرية (*numerus* = ἀριθμός) تضم نحوًا من مائتي رجل. راجع مقدمة البردية.

(٣١) لسان العرب، مادة «أوس».

(٣٢) "Inscriptions", **No. 76,** *Excavations at Nessana* Vol. 1.

(٣٣) **Rép. Épig. Sem. Mos. 3642; 4328;** Grohmann, *Katabanische Herrscherreihen* (Anzeiger der Wiener-Akademie, x, 1916), 43.

(٣٤) **P. Nes. 16** (July 11, 512).

(٣٥) السطران: ٩ و٣٧.

(٣٦) **P. Nes. 20** (January or June 558).

(٣٧) **P. Nes. 21** (June 30 or July 1, 562).

(٣٨) **P. Nes. 28** (after 572). يقترح الناشر أن اسم القبيلة قد حرف من جذام إلى زمزمة في اللغة اليونانية (المقدمة).

(٣٩) **P. Nes. 37** (560–580)، الأسطر: ٢٥، ١٤، ٢٠، ٣٩، ١٨، ٣٨ بالتتالي.

(٤٠) قيسارية (*Caesarea*) كانت عاصمة الاقليم الأول بفلسطين في العصر البيزنطي (*Palaestina Prima*).

(٤١) **P. Nes 72** (March 684 ?); 73 (December 683 ?).

(٤٢) **P.Nes. 74** (c. 685). أنظر مقدمة الناشر، ص٢٠٩، حيث يقول:

"Caesarea was in Palaestina Prima, Scythopolis in Secunda, while Nessana was in Tertia".

(٤٣) **P. Nes. 92** (c. 685).

(٤٤) **P. Nes. 16** (512).

(٤٥) **P. Nes. 31**, (5th century). الأسطر: ٣٢–٣٥:

ἔλαχεν δὲ καὶ Ἀλαφαλλα εἰς τὸ κατ' αὐτον μέρος τρίττον/ ἀπὸ μὲν τῆς οἰκοδ[ομία]ς ὁ οἶκος ὁ λεγόμενος Ἀββου/ Ἰωϐηφου Δοβαβου [με]τα τῶν ἐν αὐτῳ κοιτῶν ☧ κ[αὶ] / ὑπερῳου καὶ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ψιλοῦ τόπου

(٤٦) المصدر نفسه، الأسطر: ٣٩ – ٤٢.

(٤٧) Alois Musil, *Arabea Petraea,* (Wien, 1907), Vol. II, 89.

(٤٨) الأسطر: ٣٧–٣٨: δυϐμῶν ὅρος / τοῦ κάϐτρου

(٤٩) **P. Nes. 26** (January 12, 570); **27** (570–571); **28** (after 572); **44** (598); **46** (July 16, 605); **48** (early seventh century); **110** (late sixth century), **147** (early seventh century).

(٥٠) **P. Nes. 56** (January 18, 687).

(٥١) **P. Nes. 46** (July 16, 605).

(٥٢) **P. Nes. 44, 45, 46, 47, 53, 147.**

(٥٣) الأسطر ٥–٦:

ἕξ μὲν χρύϐινα παρὰ κεράτια ἕξ [ζυ]γῳ Γάζης [—] τοὺς/ ἡμιεκα[τ]οϐτιαίους τόκους τὰ δὲ ἕτερα χρυϐοῦ νομίϐματα τρία παρὰ κεράτια τρία ἐν κεφαλαίῳ, τόκων πάντων χωρὶς

لاحظ أن المبالغ تحسب ناقصة قيراطًا واحدًا لكل نومسيا (دينار)، على أساس عملة غزة. كذلك المبلغ المقترض «٩ نومسيات – ٩ قراريط»، السطر: ٤.

(٥٤) **Codex Justinianus, 4. 32. 26. 2.**

(٥٥) راجع مصطفى عبدالحميد العبادي، **الامبراطورية الرومانية**، ص ص٢٠٧-٢٠٨.

(٥٦) **P. Nes. 15. 1.**

(٥٧) **P. Nes. 37. 33, 40.**

(٥٨) **P. Nes. 89. 22–25.**

(٥٩) **P. Nes. 72** (684 ?); **73** (683 ?).

(٦٠) **P. Nes. 90** (VI – VII).

(٦١) هناك نقش يوناني من نِصْتان مؤرخ بالتقويم المصري البيزنطي (**Inscr. Nes. 30** (**J**), 3rd. Indiction, Choiak 23)، وهو عبارة عن دعاء ديني باسم مجموعة من الأفراد لهم أسماء يونانية نصرانية، ربما جاءوا من مصر.

(٦٢) **P. Nes. 85** (Introd.) ; **91.**

(٦٣) يناقش الناشر هذه النقطة في مقدمة البردية، ص ص٢٦٢ - ٢٧٠.

(٦٤) **P. Cairo Masp. 67058**, Col. VIII. 6; **67155**, 2–3. هناك شواهد أكثر قدما مثل **P. Col. 11** (250 B.C.)، انظر الناشر لبردية نِصْتان ص ٢٧٠.

(٦٥) **P. Nes. 51**, Aela (early seventh century).

(٦٦) F.M. Abel, *Geographie de la Palestine*, Vol. II: *Geographie Politique. Les Villes*, (Paris, 1938), 311.

(٦٧) **P. Nes. 39** (mid – sixth century?), Introd. pp. 119 f. and 124: "The question as to the significance of the varied amounts cannot be answered".

(٦٨) P. Nes.، ص ص ١٢٢-١٢٣ وثبت المراجع.

(٦٩) أنظر مقدمة الناشر، ص ص١١٩-١٢٠.

(٧٠) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ص١٤٩-١٥٢.

(٧١) **المصدر السابق نفسه**، ص ص١٥٥-١٥٧.

(٧٢) **P. Nes. 58.**

(٧٣) A. Alt, *Die griechischen Inschriften der Palaestina Tertia westlich der Araba*, 4–13 (Berlin – Leipzig, 1921); S.E.G.8. 282; *cf.* **P. Nes.**, pp. 122–23.

(٧٤) تردد ذكر كلمة *sarakenos* بهذا المعنى أكثر من مرة في مجموعة نِصْتان. أنظر أرقام: ٥١ السطر: ٢ ؛ ٨٩ الأسطر: ٢٢، ٢٧، ٣٥، ٤٠.

(٧٥) **P. Nes. 58**، المقدمة، ص ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٧٦) **P. Nes. 58**، السطر: ١٠، التعليق.

(٧٧) **P. Nes. q2** (c. 685).

(٧٨) **PERF, 558.2**; cf. A. Grohmann, "Aperçu de papyrologie Arabe", Et. Pap. I. (1932), 41.

(٧٩) **P. Lond. IV. 1427 .12** (A.D. 716).

(٨٠) P. Nes. 58 ، السطران : ١٠-١١:

ἐκ τῶν δοθέντω<ν> σοι ἐκ τοῦ δεϭπότου ὑμῶν/ μεϭλεμ ϭυμβούλου ἐκ τῆς γεομορίας τ[ῶν]/ β(αν)υ Ουαρ

(٨١) W.L. Westerman, "The Paramone as general Service Contract", *Journal of Juristic Papyrology* 2 (1948), 9–50.

(٨٢) لم ينشر النص في المجموعة، واكتفى الناشر بالإشارة إليه في التعليق على النص العربي في بردية الأسود بن عدي، ص١٥٩.

(٨٣) F.M. Heichelheim, *Roman Syria, an Economic Survey of Ancient Rome* (ed. by T.Frank), vol. IV (Baltimore, 1938), 234.

(٨٤) P. Nes. 52. 1 (early seventh century).

(٨٥) P. Nes. 75 (late seventh century).

(٨٦) راجع عن تعريف الخراج والجزية واختلاط معانيها واختلاف مقاديرهما: محمد ضياء الدين الريس، الخراج في الدولة الإسلامية (القاهرة، ١٩٥٧)، التقديرات المختلفة شائعة في المصادر، ونشير الى أمثلة منها فقط: البلاذرى: فتوح البلدان، ص ص٨٠ ـ ٨١، ١٥٥، ١٧٠ (دينار)، ٣٠٦ (ديناران)، ١٧٠ (أهل الوَرِق ـ أي الفضة ـ ٤٠ درهمًا وأهل الذهب ٤ دنانير)، ٢١٦ (نابلس تشكو عجزها عن أداء الخراج على ٥ دنانير فأمر المتوكل بردهم إلى ٣ دنانير)، ٢٢٠ (الوليد بن عبدالملك يعاقب «الجراجمة» قرب أنطاكية: «ويجري على كل امرىء ٨ دنانير وعلى عيالاتهم القوت من القمح والزيت، وهو مديان من قمح وقسطان من زيت»)، ٢٤٥ (جزية أهل الجزيرة ٤٨ درهمًا و٢٤ و١٢ نظرًا من عمر للناس، وكان على كل إنسان مع جزيته مدًا قمح وقسطان من زيت وقسطان من خل). راجع أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ص٣٦-٣٨، ٦٧، ٨٤-٨٥، ١٢٢-١٢٤، ١٢٨؛ الماوردى، الأحكام السلطانية، ص ص١٤١-١٤٢، ١٦٦-١٦٧.

(٨٧) P. Nes. 59 (October 684 ?).

(٨٨) ἀναγρ(αφὴ) ἐπικεφαλαίω(ν) Νεϭτάνω(ν) κλήμ(ατος) Ἐλούϭ(ης) : P. Nes. 76.1 (689 ?)

(٨٩) Philip Mayerson, "The Agricultural Regime", *Excavations at Nessana,* vol. 1, 227 ff.

(٩٠) البلاذرى، المصدر نفسه، ص ص٨٠-٨١. كذلك هنا إشارة سابقة بشأن إسلام أهل تبالة وجرش عن غير قتال، «فأقرهم رسول الله (ﷺ) على ما أسلموا عليه، وجعل على كل حالم ممن لهما من أهل الكتاب دينارًا، واشترط عليهم ضيافة المسلمين.» (ص ٨٠)، راجع ياقوت، معجم البلدان، مادتا «أيلة»، جـ١، ص٢٩٢، و«طور سيناء»، جـ٤، ص٤٨.

(٩١) البلاذرى، المصدر نفسه، ص ص١٥٥، ١٧٠، ١٧٢.

(٩٢) كان الإحصاء في مصر الرومانية يتم حسب كل بيت ويقدم باسم رب البيت، ولذلك كان الإحصاء يسمى ἀπογπαφὴ κατ' οἰκίαν ، انظر S. Le Roy Wallace, *Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian*

(Princeton, 1938), 98–109. ولفرض الضريبة على الأسرة وما يتبعها في مصر البيزنطية أنظر A. Ch. Johnson and A.L. West, *Byzantine Egypt: Economic Studies* (Princetion, 1949), 260-264; A. Andreadès, in: *Byzantum: An Introduction to East Roman Civilization,* (ed. by N.H. Baynes and A.H.Moss. Oxford, 1948), 82. وفي العصر العربي نجد وصفًا لإعداد قوائم الضرائب بالقرى، مجملاً عند ابن عبدالحكم، فتح مصر، ص١٥٢. ومفصلاً في برديات قرة بن شريك، انظر H.I. Bell, *P. London, IV. 1419,* Introduction, 174.

(٩٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٥٣ (سنة ١٧هـ)، وجـ٤، ص١٦٢ (سنة ٢٢هـ)؛ ياقوت، معجم البلدان (تفليس)، جـ٢، ص٣٦.

(٩٤) الماوردى، الأحكام السلطانية (القاهرة، ١٩٦٦)، ص١٧٥.

(٩٥) البلاذرى، المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٩٦) وهناك دليل على وجود ضريبة *annona militaris* في عدد من النقوش البيزنطية من جنوب فلسطين، راجع A. Alt, *Die Griechischen Inschriften der Palaestina Tertia*, Nos. 1–2.

(٩٧) وهو ما يتفق مع ما جاء في لسان العرب (عسر)، قوله «عَسَرَ الغريم» طلب منه الدَّيْن على عسْرةٍ، لم يرفق به إلى مَيْسرَته.

(٩٨) البلاذرى، المصدر نفسه، ص ٦٤٥.

(٩٩) **P. Nes. 62,** (Oct.: 310 wheat + 310 oil), **64** (Feb.: 279 wheat + 279 oil); **65,** (April/May?: 205 wheat + 205 oil).

(١٠٠) **P. Nes. 64; 65.**

(١٠١) **P. Nes. 64.**

(١٠٢) M. El Abbadi, "Historians and the Papyri on the Finances of Egypt at the Arab Conquest", *Proceedings of the XVI International, Congress of Papyrology* (Chicago, 1981), 515.

(١٠٣) راجع **P.Nes.**, pp. 192, 199.

(١٠٤) **P. Nes. 69.1** (680/1 ?).

(١٠٥) **P. Nes. 39** (Mid. 6th century?). راجع الشكلين ١ و ٢ أعلاه.

(١٠٦) ابن عبدالحكم، المصدر نفسه، ص ص١٥٢-١٥٣، انظر الإشارة ١٠٢.

أثر عمارة عثمان بن عفان في المسجد الحرام في تخطيط المساجد وفي العمارة الإسلامية

حسن الباشا

كان تخطيط مسجد النبي (ﷺ) في المدينة المنورة نمطًا اتبع بشكل عام في تخطيط المساجد الجامعة التي أسست في صدر الإسلام. ويرجع ذلك من غير شك الى أن المسلمين أمروا بأن يتأسوا بالنبي (ﷺ) وبالخلفاء الراشدين، ولاسيما في الأمور التي تتعلق بالعبادات. قال الله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ ﴾(1) وجاء في حديث شريف روي عن النبي (ﷺ): «فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثاتِ الأمور فإن كل محدثة بدعة، وإن كل بدعة ضلالة»(2).

ولقد كان أول ما أسسه النبي (ﷺ) بعد هجرته الى المدينة المنورة هو مسجده(3). واختار النبي (ﷺ) موقعه مربدًا لغلامين يتيمين في المدينة: هما سهل وسهيل، وكان قد بركت فيه الناقة التي كان يمتطيها النبي (ﷺ) حين دخل يثرب أول الهجرة، وابتاعه النبي (ﷺ) منهما، وأمر بتمهيد أرضه وبناء المسجد، واشترك النبي (ﷺ) بنفسه في البناء، وتأسى به أصحابه.

واختط المسجد في أول الأمر على هيئة فناء مربع متساوي الأضلاع تقريبًا، يبلغ طول كل ضلع نحو ٧٠ ذراعًا(4)، وتحف به جدران أربعة ارتفاعها نحو ٧ أذرع، ويتجه أحد جوانبه نحو المسجد الأقصى في الشمال، والجانب المقابل نحو الكعبة المشرفة في الجنوب. وكان أسفل الجدران مبنيًا بالحجارة، وأعلاها باللبن، وجُعلت القبلة في أول الأمر في الجدار الشمالي تجاه المسجد الأقصى، وكانت من حجارة منضودة بعضها على بعض(5). ثم تلقى النبي (ﷺ) في السنة الثانية بعد الهجرة الأمر من الله سبحانه وتعالى أن يولي المسلمون وجوههم في الصلاة شطر المسجد الحرام في مكة المكرمة، ومن ثم نُقِلت القبلة من الجدار الشمالي إلى الجدار الجنوبي(6).

ولم يكن المسجد حين تأسيسه يشتمل على ظُلَّة؛ إذ ذكر السمهودي(7) أن المسلمين شكوا الى النبي (ﷺ) من حرارة الشمس فأمر بأن تُقام ظُلَّة عند جدار القبلة، وكانت ترتكز على سَوارٍ من جذوع النخل صُفت على أبعاد متساوية، وكانت كل منها تبعد عن الأخرى نحو ١٠ أذرع، وكان ارتفاع جدران المسجد سبعة أذرع. وقيل في ذلك «بنى الرسول مسجده عريشًا كعريش موسى سبعة أذرع، ثمامات وخشبات وظُلة»(8).

وبعد نحو سبع سنوات من الهجرة (سنة ٦٢٨م)، أمر النبي (ﷺ) بتوسيع المسجد: فأصبح طول كل ضلع من أضلاعه ١٠٠ ذراعٍ، وكانت الزيادة من جميع الجوانب ماعدا جانب القبلة في جنوب المسجد، وصار جدار

المسجد الشرقي ملتصقاً ببيوت النبي (ﷺ). وصارت ظُلَّة القبلة تشتمل على ثلاثة صفوف من السواري موازية لجدار القبلة، وكان كل صف يتألف من تسع سوار من جذوع النخل: خمس غرب المنبر، وأربع شرقية[٩]. ومن الملاحظ أن مواضع هذه السواري ظلت يقام فيها الأعمدة أو الأساطين بعد ذلك عند أي تعمير يجري بالمسجد وذلك ـ بدون شك ـ من باب التمسك بسنة النبي (ﷺ).

وفي خلافة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أجريت في سنة ١٧هـ (٦٣٨م) توسعة ثانية بالمسجد: إذ أضيف إلى مساحته من الغرب ٢٠ ذراعًا، ومن الشمال ٣٠ ذراعًا، ومن الجنوب ١٠ أذرع، فصار طول ضلعه من الشمال الى الجنوب ١٤٠ ذراعًا، ومن الشرق الى الغرب ١٢٠ ذراعًا، واستُبْدِل بجذوع النخل أعمدة من اللبن، وأحيط المسجد بجدار من الحجر بارتفاع قامة[١٠].

وفي خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) أُجريت في سنة ٢٩هـ (٦٤٩م) توسعة ثالثة: فأضيفت الى ساحته من الغرب ١٠ أذرع ومن الشمال ٢٠ ذراعًا، ومن الجنوب ١٠ أذرع: فصار طول المسجد من الشمال الى الجنوب ١٦٠ ذراعًا، وعرضه من الشرق إلى الغرب ١٣٠ ذراعًا. وفي هذه التوسعة بنيت جدران المسجد بالحجارة المنقوشة والقصة (أي الجص)، وجعلت عمده من حجارة منقوشة، وسقف بالساج، ونقلت إليه الحصباء من العقيق[١١]. وبالرغم من توسعة عمر وتوسعة عثمان (رضي الله عنهما) ظل المسجد يشتمل بصفة رئيسة على ظُلَّة عند جانب القبلة وعلى فناء غير مسقوف.

وقد كان هذا التخطيط النموذج السائد للمساجد الجامعة التي أسسها المسلمون في المدن المستحدثة في صدر الإسلام مثل مسجد البصرة ومسجد الكوفة ومسجد الفسطاط ومسجد القيروان.

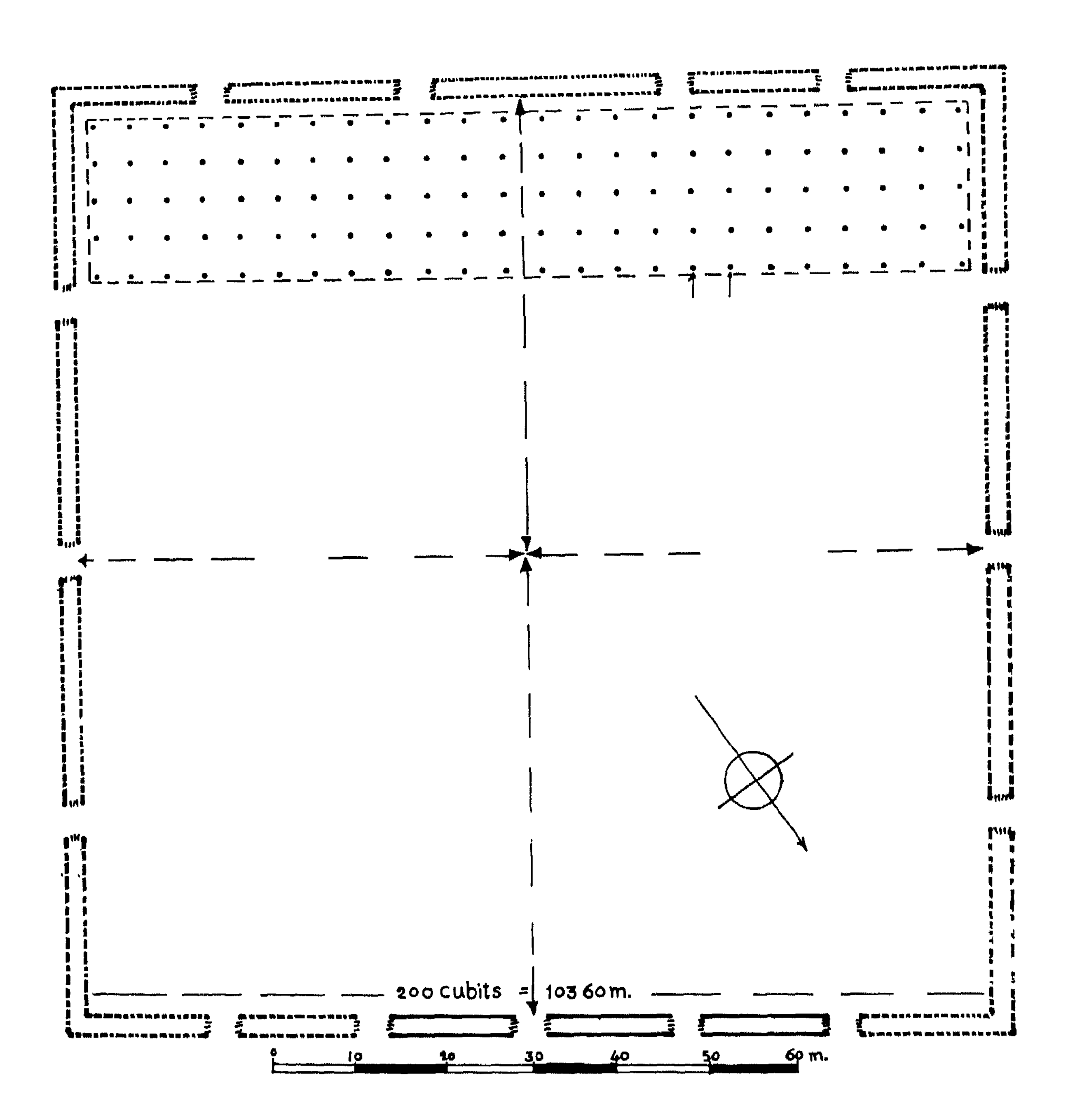
وأسس مسجد البصرة في سنة ١٤هـ (٦٣٥م)، وكان أول المساجد التي أسست خارج الجزيرة العربية، وقد اندثرت آثار المسجد الأول ولم يكشف عن شيء منها*(أ)، ولكن المؤرخين ذكروا أن سعد بن أبي وقاص اختطه، وأن أبا موسى الأشعري بناه وزاد فيه[١٢]. ثم صار المسجد يشتمل على ظُلَّة من جانب القبلة[١٣].

أما مسجد الكوفة، ثاني مدينة استحدثت في الإسلام، فبناه سعد بن أبي وقاص سنة ١٥هـ (٦٣٦م)، وبنى ظُلَّة في مقدمة المسجد ليست لها مجنبات ولا مؤخرة، وكان ذا تخطيط مربع، وكان يحده من جوانبه الأربعة خندق (الشكل ٦)، وخلف جدار قبلته بنيت دار سعد بن أبي وقاص، يفصل بينها وبين المسجد شارع ضيق، ثم صار المسجد بعد ذلك ملتصقًا بدار سعد، بناءً على مشورة الخليفة عمر بن الخطاب[١٤].

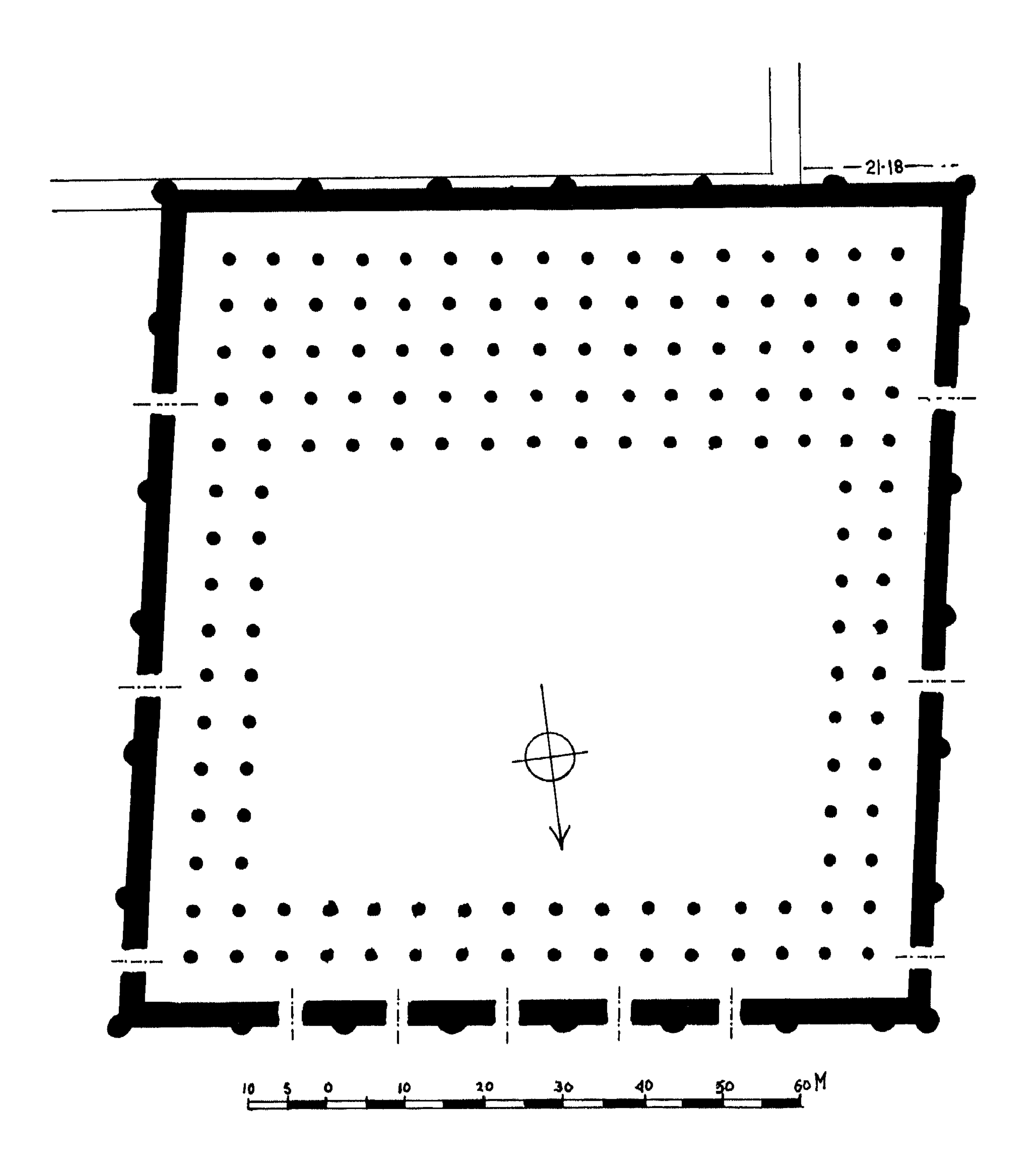
---

* المحرر (س):

(أ) توجد في منطقة الزبير قرب البصرة الحالية بقايا جدار، يظن أنها قطعة من جدار هذا المسجد.



الشكل ٥ : مسقط أفقي لمسجد الكوفة . عن كرزويل K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, I, Part 1, Fig. 14, p. 23.



الشكل ٦ : مسقط أفقي لمسجد الكوفة (عن كرزويل، المرجع نفسه، Fig. 16, p. 47.) .

وأسس عمرو بن العاص مسجد الفسطاط في مصر سنة ٢١هـ (٦٤٢م)، وكان طوله ٥٠ ذراعًا وعرضه ٣٠ ذراعًا. وكان سقفه جريدًا، وعمده من جذوع النخل، ولم يكن له صحن متسع، ومع ذلك كان الناس يصطفون فيه للصلاة لضيق المسجد بهم. وكان يحيط بالمسجد من جهاته الأربع طريق عرضه ٧ أذرع، وكانت دار عمرو بن العاص موازية للواجهة الشرقية، ويفصل بينها وبين المسجد شارع[١٥].

وبنى عقبة بن نافع جامع القيروان سنة ٥٠هـ (٦٧٠م)، وكان يشتمل على ظُلَّة في جانب القبلة، وفناء غير مسقوف، ويحيط به من جوانبه الأربعة جدران أربعة[١٦].

وهكذا يتضح أن هذه المساجد الأربعة التي شيدت بعد الفتوحات الإسلامية في صدر الإسلام وبداية العصر الأموي كان تخطيطها يتبع بصفة عامة نمط مسجد النبي (ﷺ)؛ أي يشتمل على مساحة مربعة أو مستطيلة، وفي الجانب القبلي ظُلَّة، وفي مؤخر المسجد فناء غير مسقوف وبدون مجنبات أو مؤخرة.

ثم حدث بعد ذلك أن اتخذت المساجد الجامعة نمطًا مغايرًا بعض الشيء لهذا النمط، وكان أول مسجد يُبْنى حسب النمط الجديد هو مسجد الكوفة، حين أعيد بناؤه في سنة ٥١هـ (٦٧٠م) على يد زياد بن أبيه، والي العراق في عهد معاوية بن أبي سفيان، أول خلفاء بني أمية؛ إذ صار يشتمل على فناء مربع، في كل جانب من جوانبه ظُلَّة أو رُواق[١٧] (الشكل ٧). وقد اتضح من أعمال الحفر الحديثة التي أجريت في موقعه أنه كان مستطيل الشكل، طوله من جدار المؤخر الى جدار القبلة نحو ١١٦ مترًا، وعرضه نحو ١١٠ أمتار[١٨]. ووصف ابن جبير المسجد، فذكر أن رواق القبلة كان يشتمل على خمسة أبلطة، وكان في سائر جوانب الصحن أو الفناء غير المسقوف بلاطان، وكان سقف المسجد يرتكز على أساطين مقامة من صُم الحجارة المنحوتة قطعةً قطعةً مفرغة بالرصاص، وهي في نهاية الطول متصلة بسقف المسجد[١٩].

كيف يُفسَّر استخدام هذا النمط الجديد في عمارة مسجد الكوفة في عصر زياد بن أبيه وما مصدره؟

للاجابة على ذلك تذكر عدة احتمالات؛ منها أن يكون هذا التخطيط قد نشأ لضرورة بيئية ووظيفية، أو أن يكون اتباعًا لتخطيطٍ استُحْدِث في مسجد النبي (ﷺ) في خلافة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)[٢٠]، أو يعتبر امتدادًا لتخطيط المعابد السامية القديمة[٢١]، أو متأثرًا بتخطيط البازيليكا النصرانية أو فنائها الخارجي *(altrium)*.

غير أن هذه الاحتمالات مستبعدة لعدة أسباب؛ فمن حيث الاحتمال الأول ـ وهو أن يكون هذا التخطيط قد نشأ لضرورة بيئية ووظيفية ـ يلاحظ أنه لم يستجد من الظروف البيئية أو الوظيفية في مسجد الكوفة ما يستدعي هذا التغيير في التخطيط: ذلك أن الوظيفة الأساسية للمسجد هي أن تُقام به الصلاة حيث يولي المصلون وجوههم

نحو قبلة واحدة، أي شطر الكعبة، مما يستدعي في صلاة الجماعة أن يكون المصلون صفوفًا كاملةً موجهة نحو جانب واحد من جوانب المسجد، مما ينفي أهمية الأروقة الجانبية.

أما أن يكون هذا التخطيط اتباعًا لتخطيط سبق استحداثه في مسجد النبي (ﷺ) في خلافة علي بن أبي طالب، فلم يرد في أي من المصادر ما يشير إلى أن علي بن أبي طالب قد أجرى في مسجد النبي (ﷺ) عمارة من هذا القبيل، فضلاً عن أنه من المستبعد أن يتأسّى ولاة بني أمية بعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، على فرض حدوث ذلك.

ومن حيث اعتبار التخطيط الجديد في مسجد الكوفة امتدادًا للمعابد السامية القديمة كما تشاهد في الأطلال الفينيقية وغيرها من الأطلال، لأنه أكثر ملائمة للمناخ ولأداء الشعائر الدينية، فقد سبق أن أوضحنا أنه لم تكن هناك ضرورة بيئية أو وظيفية جديدة تستلزم هذا التخطيط الجديد، كما أنه من الملاحظ أن الصلة غير واضحة بين التخطيطين، فضلاً عن أن جامع الكوفة قد أعيد بناؤه بمعرفة بنائين من الفرس[٢٢]، ليسوا على خبرة بطبيعة الحال بالأساليب الفينيقية القديمة*[ب].

أما تأثر التخطيط المستحدث في مسجد الكوفة بتصميم البازيليكا النصرانية وفنائها الخارجي (*altrium*) فليس هناك صلة بين العمارتين، كما أنه من المستبعد أن يتخذ المسلمون نمطًا نصرانيًا لمساجدهم، لاسيما وأنه كان من المتبع في أمور العبادات الاقتداء بسنة النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدين، وعدم الاقتداء بأصحاب الديانات الأخرى[٢٣].

وفي رأينا أن تخطيط مسجد الكوفة في ولاية زياد بن أبيه قد تأثر بما أجراه عثمان بن عفان (رضي الله عنه) من عمارة في المسجد الحرام بمكة المكرمة حيث أضاف إليه الأروقة* [جـ] [٢٤].

---

* **المحرر (س)** :

(ب) كان من المؤمَّل أن يتحرى الكاتب وجود علاقة بين طراز مسجد الكوفة والمباني البابلية، خاصة وأن الكوفة لا تبعد عن بابل نفسها سوى ٥٠ كيلو مترًا، أو مباني الحيرة التي تقع في ضواحي الكوفة.

(جـ) إن وضع المسجد الحرام وضع فريد لأن قبلته ـ وهي الكعبة ـ في وسطه واليها يتوجه المصلون وهم في الأروقة المحيطة بها بخلاف المساجد الأخرى التي تقع قبلتها في جانب واحد منها، ولذلك فلا يصلح المسجد الحرام نموذجاً لتلك المساجد. والأرجح أن استحداث الأروقة في المساجد دعت اليه الضرورة البيئية في خارج الجزيرة، مثل كثرة الأمطار، أو الحاجة لاستخدام المساجد لاقامة طلبة العلم الذين أخذ عددهم يتكاثر، أسوة بما حصل في المسجد النبوي الذي اتخذ مكانًا للاقامة في عهد الرسول (ﷺ) عندما =

ومن الثابت أنه على عهد النبي (ﷺ) كانت البيوت تصل حتى حدود المطاف حول الكعبة، ولم يكن للمسجد الحرام جدران تحده، بل كانت البيوت تحدق به والأزقة تفتح عليه[٢٥]، وظلت الحال على ذلك طوال خلافة أبي بكر (رضي الله عنه)[٢٦]. فلما استخلف عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وكثر الناس، وضاق المسجد بهم قرر أن يوسعه، مما استلزم أن تهدم بعض البيوت المحدقة به، فعرض عمر (رضي الله عنه) على أصحابها أن يبتاعها منهم، فأبى بعضهم، ولم يأبه عمر (رضي الله عنه) بذلك، وقال لهم: «إنما نزلتم على الكعبة، فهو فناؤها ولم تنزل الكعبة عليكم». ثم هدم عليهم ووضع لهم الأثمان حتى أخذوها بعد.

وفي هذه التوسعة اتخذ عمر (رضي الله عنه) للمسجد الحرام جدارًا قصيرًا دون القامة كانت توضع عليه المصابيح، وبذلك كان عمر (رضي الله عنه) أول من أحاط المسجد الحرام بجدار. ومن الواضح أن اتخاذ عمر (رضي الله عنه) للجدار حول المسجد كان بقصد منع نزول البيوت على الكعبة.

وأجريت في المسجد الحرام في خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) توسعة ثانية، ذلك أنه حين كثر الناس أراد عثمان (رضي الله عنه) أن يهدم بعض البيوت المحدقة به ليوسعه، ولكن أصحاب البيوت ضجوا به عند البيت الحرام، ومضى عثمان (رضي الله عنه) في عزمه، ووضع لأصحاب البيوت أثمانها، وقال لهم: «إنما جرَّأكم عليَّ حلمي عنكم وليني بكم، ولقد فعل بكم عمر مثل هذا فأقررتم ورضيتم، ولم يضج به أحد». ثم أمر بهم إلى الحبس حتى كلمه فيهم عبدالله بن خالد بن أسيد بن أبي العيص، فخلى سبيلهم.

وفي هذه التوسعة جعل عثمان (رضي الله عنه) للمسجد الحرام أروقة. وقد أشار البلاذري إلى ذلك فقال: «ويقال إن عثمان أول من اتخذ للمسجد الأروقة واتخذها حين وسعه»[٢٧]. وأكد الديار بكري[٢٨] هذا الخبر في كتابه **ذرع الكعبة المعظمة ومساحة المسجد الحرام**[٢٩] حيث جاء فيه: «ثم لما استخلف عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه ابتاع دورًا سنة ست وعشرين ووسع المسجد الحرام بها أيضًا وبنى المسجد والأروقة فكان عثمان أول من اتخذ للمسجد الأروقة»[٣٠].

وليس من شك في أن اتخاذ عثمان بن عفان (رضي الله عنه) الأروقة للمسجد الحرام نشأ عن ضرورة، فضلاً عن تأسيه بما فعله النبي (ﷺ) في مسجده بالمدينة المنورة حين أمر بأن تقام ظلة في جانب القبلة بعد أن اشتكى

سمح لعدد من المسلمين بالاقامة في الظلة الخلفية المسماة «الصُفة» التي عرف سكانها بأهل الصفة، وقد لاحظ ابن جبير الشبه بين مسجد المدينة ومسجد الكوفة وهذا ما نوه إليه الباحث نفسه في نهاية بحثه. والحقيقة أن الظلة الخلفية في مسجد المدينة كانت موجودة في العصر النبوي، خلافاً لما ذكره الباحث من استمرار المساجد ومنها المسجد النبوي بظلة واحدة في جهة القبلة.

المسلمون من حرارة الشمس(٣١). وإذا كان المسلمون قد اشتكوا من حرارة الشمس في المدينة المنورة، فليس من شك في أنهم قد اشتكوا أيضًا من حرارة الشمس أثناء الصلاة في مكة المكرمة، مما حدا بعثمان بن عفان (رضي الله عنه) إلى اتخاذ الأروقة في المسجد الحرام.

ولكن من الملاحظ أن عثمان (رضي الله عنه) قد أقام الأروقة في جميع جوانب المسجد الحرام وليس في جانب واحد، كما كانت الحال في مسجد النبي (ﷺ) في المدينة المنورة. وواضح أن السر في ذلك يكمن في اختلاف اتجاه القبلة في المسجد الحرام عنه في مسجد النبي (ﷺ) وغيره من المساجد، ذلك أن المصلين في غير المسجد الحرام يولون وجوههم شطر الكعبة: أي أن لكل مسجد قبلة واحدة حيث الكعبة المشرفة، وبذلك كان لكل مسجد جانب قبلة واحـدة، أما المسجد الحرام فإن المصلين يولون وجوههم نحو الكعبة المشرفة في الوسط، ومن ثم كان في امكان المسلمين أن يصلوا في أي جانب على أن يولوا وجوههم شطر الكعبة وظهورهم لجدران المسجد في الجانب الذي يصلون فيه.

هذا وقد كانت صفوف المصلين تُدار حول الكعبة أثناء أداء الصلوات المكتوبة(٣٢). ويتضح ذلك مما ذكره الأزرقي عند كلامه عن أول من أدار الصفوف حول الكعبة* (د)، إذ ذكر أنه عندما أراد خالد بن عبدالله القسري، والي مكة في عهد عبدالملك بن مروان، أن تقام صلاة القيام في شهر رمضان خلف المقام، وأن تُدار صفوف المصلين حول الكعبة حين ضاق عليهم أعلى المسجد، حيث كانوا يصلون قيام رمضان من قبل، قيل له: «تقطع الطواف لغير المكتوبة»(٣٣).

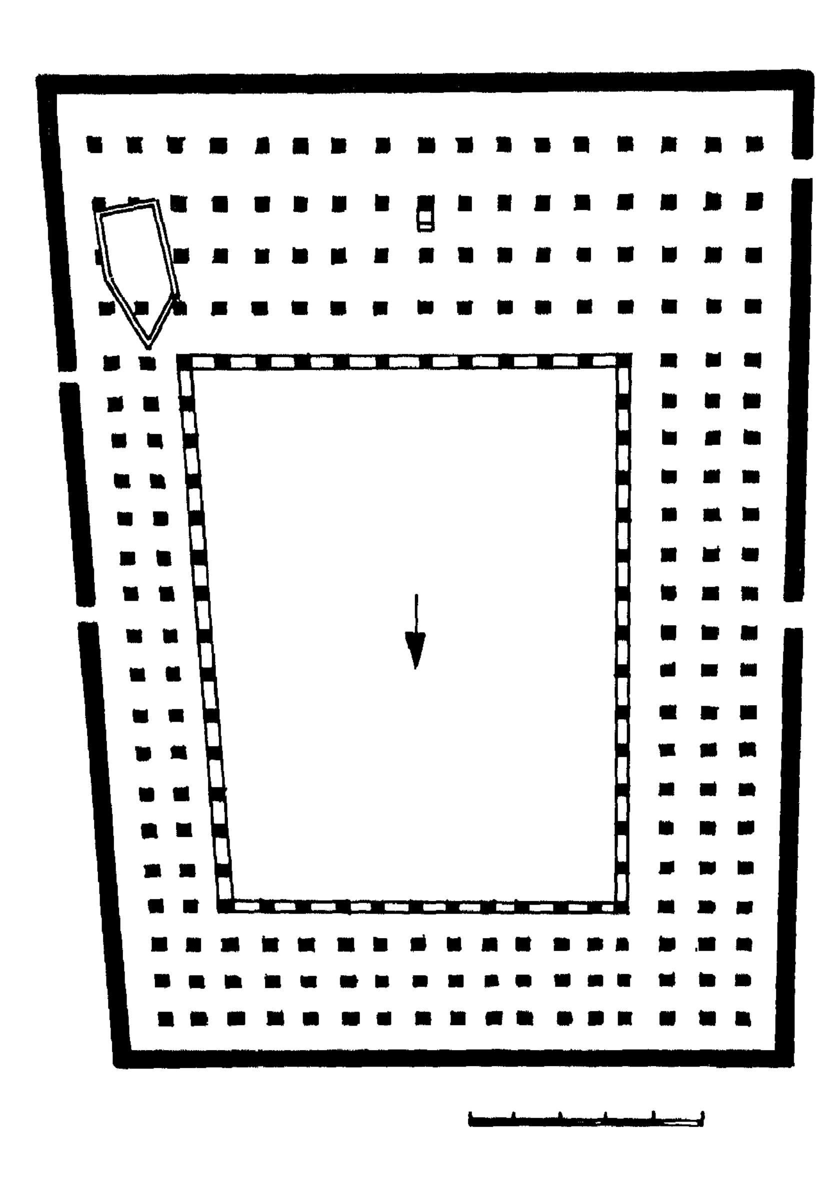
وليس من شك في أن المسلمين قد احتاجوا الى ظُلَّة تحيط بالمسجد، يستظلون من حرارة الشمس في صلاتي الظهر والعصر. وهكذا كانت هذه الظروف هي التي حدت بعثمان بن عفان (رضي الله عنه) أن يزود المسجد الحرام بأروقة وليس برواق واحد، ومن ثم صار المسجد الحرام يشتمل في جميع جوانبه على أروقة. أي أن عمارة عثمان (رضي الله عنه) في المسجد الحرام اتسمت بالتأسِّي بمسجد النبي (ﷺ) في المدينة المنورة، مع مراعاة ظروف الاتجاهات المختلفة نحو القبلة وذلك بحسب اختلاف مكان المصلي بالنسبة للكعبة المشرفة.

وإذن، كان لزياد بن أبيه عند تخطيط مسجد الكوفة، حين أعاد بناءه في سنة ٥١هـ (٦٧٠م) وزوده بظُلَّات في جوانبه الأربعة، أسوة في أروقة المسجد الحرام التي أدخلها عثمان بن عفان (رضي الله عنه) حين وسّعه في سنة ٢٦هـ (٦٤٧م).

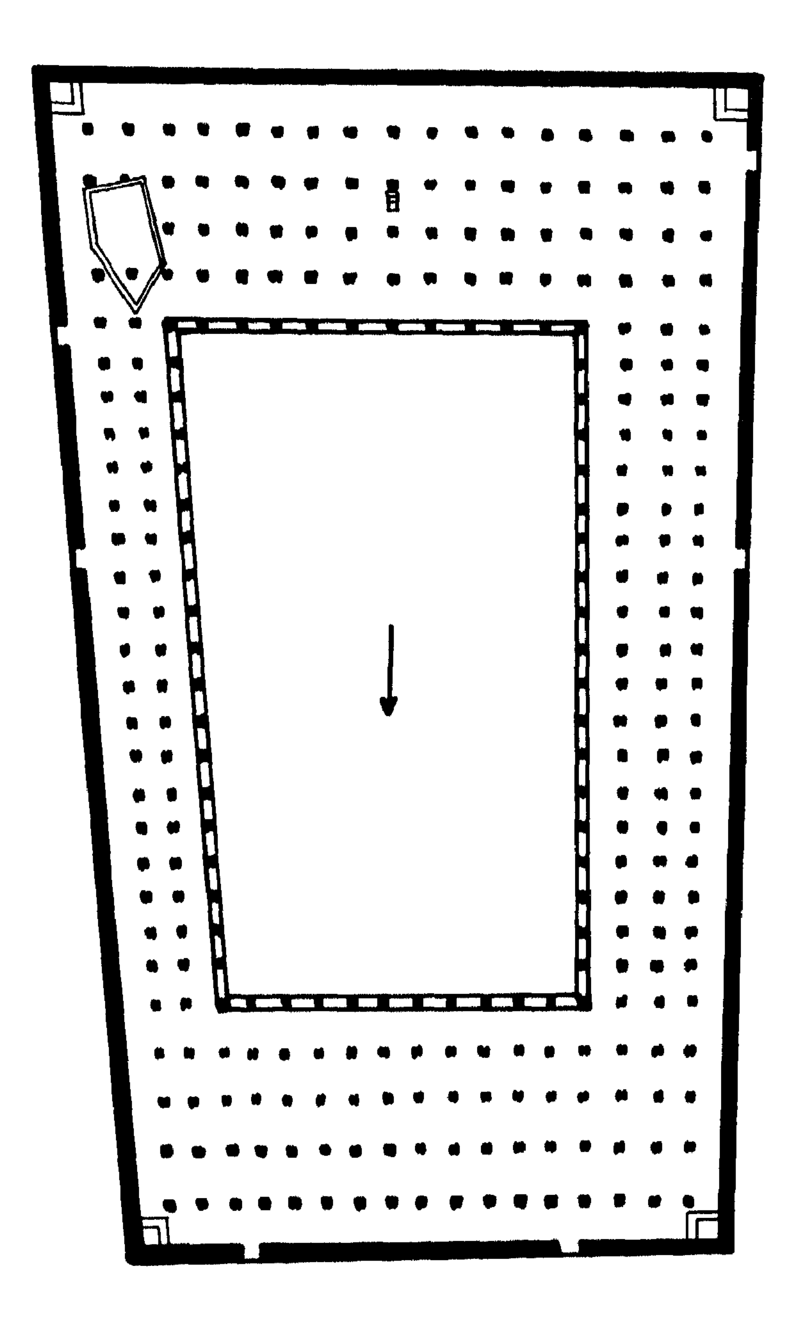
---

* المحـرر (س):

(د) هذا وَهْم من الباحث، لأن إدارة الصفوف حول الكعبة كانت موجودة دائماً بالنسبة للصلاة المكتوبة، وإن القسري كان أول من أدارها في صلاة القيام في رمضان، وهذا واضح من سياق الخبر.



الشكل ٧: مسقط أفقي لمسجد الرسول ﷺ (عن أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها: المدخل، الشكل ٨٢).



الشكل ٨ : مسقط أفقي لمسجد الرسول ﷺ (عن أحمد فكري ، المرجع نفسه ، الشكل ٨٣) .

وربما كان مما حدا بزياد بن أبيه على الاقتداء بعثمان بن عفان (رضي الله عنه) في هذا الصدد ما كان له من منزلة وتقدير عند الأسرة الأموية، التي قام مؤسسها ليثأر من قتلة عثمان.

هذا ومن الملاحظ أن مساحة مسجد الكوفة كانت تقرب من مساحة المسجد الحرام، إذ قال الأزرقي: «حدثني جدي قال: حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن يحيى بن جعدة عن زاذان بن فروخ قال: مسجد الكوفة تسعة أجربة ومسجد مكة تسعة أجربة وشيء»[٣٤].

ويبدو أن زياد بن أبيه قد تأسّى أيضًا بمسجد النبي (ﷺ) بعد عمارة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في سنة ٢٩هـ (٦٤٩م)، حيث عني بالتركيز على جانب القبلة، فجعل رواقه أكبر من سائر الأروقة، إذ جعل فيه خمسة صفوف من الأعمدة موازية لجدار القبلة، في حين كان كل رواق من الأروقة الأخرى يشتمل على صفين فقط[٣٥].

وقد لاحظ ابنُ جبير تشابهًا بين مسجد الكوفة ومسجد النبي (ﷺ)، من حيث ارتكاز السقف على الأعمدة مباشرةً بدون عقود بينهما، إذ ذكر أن بمسجد الكوفة «أعمدة من السواري . . . ولا قسي عليها على الصفة التي في مسجد رسول الله ﷺ»[٣٦].

هذا وعلى نمط مسجد الكوفة من حيث الاشتمال على صحن تحيط به من جوانبه الأربعة أروقة أربعة، أكبرها رواق القبلة، صارت المساجد الجامعة تبنى في القرون الخمسة الأولى، ومن أمثلة ذلك: الجامع الأموي في دمشق (٩٦هـ/٧١٥م)، وجامع ابن طولون (٢٦٥هـ/٨٧٩م) والجامع الأزهر (٣٦١هـ/٩٧٢م)، وجامع الحاكم (٤٠٣هـ/١٠١٢م) بالقاهرة، كما بني مسجد النبي (ﷺ) في المدينة المنورة على النمط نفسه في عهد الوليد بن عبدالملك (٩١هـ/٧٠٩م. الشكل ٨)، وظل محتفظًا به في عمارة المهدي العباسي (١٦٠هـ/٧٧٨م. الشكل ٩) وفيما بعدها. ولا يزال هذا النمط هو السائد حتى الآن في بناء المساجد[٣٧].

ويمكن أن نعتبر أن هذا التخطيط كان له تأثيره في تخطيط المنشآت الإسلامية الأخرى، وذلك من حيث الشكل العام الذي يتمثل في فناء أوسط مربع أو مستطيل تقوم في جوانبه كتل المباني التي اختلفت بطبيعة الحال باختلاف وظيفة كل منشأة، سواءً في ذلك القصور أو الخوانق أو الوكالات أو المدارس. ومن الملاحظ أن أحمد فكري قد أشار إلى أن طراز المدرسة ذات التخطيط المتعامد مستمد من طراز المسجد ذي الأروقة الأربعة، حيث استبدل بأروقة المسجد أواوين المدرسة[٣٨].

وهكذا يتضح أن عمارة عثمان بن عفان في المسجد الحرام كان لها أثرها في طراز المساجد بخاصة، والعمارة الإسلامية بعامة.

التعليقـات والإشـارات

(١) الأحزاب: ٢١.
(٢) مسند أحمد بن حنبل (تحقيق محمد ناصر الألباني)، جـ٤، ص١٢٦. وانظر أيضًا أبو داود سنة ٥، والترمذي عام ١٦، وابن ماجه مقدمة ٦، والدارمي مقدمة ١٦.
(٣) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبرى، جـ١، قسم ثان، ص٢.
(٤) أنظر مناقشات أحمد فكري بهذا الخصوص، مساجد القاهرة ومدارسها، المدخل، ص١٦٧ وما بعدها.
(٥) العمري، مسالك الأمصار، جـ١، ص١٢٥.
(٦) ابن النجار، الدرة الثمينة (ورقة ٢١)؛ أحمد فكري، المرجع نفسه، ص١٧١.
(٧) السمهودي، وفاء الوفا، جـ١، ص٢٣٩.
(٨) المصدر السابق نفسه، ص ص٢٣٣، ٢٣٤.
(٩) المصدر السابق نفسه، ص ص٢٤٢-٢٥٦، أحمد فكري، المرجع نفسه، ص١٧١ وحاشية ٦.
(١٠) أحمد فكري، المرجع نفسه، ص ص١٧٢، ١٧٣.
(١١) السمهودي، المصدر نفسه، ص ص٣٥٥-٣٦٠.
(١٢) البلاذري، فتوح البلدان (تحقيق صلاح المنجد)، القسم الأول، ص ص٣٤٧-٣٥٠.
(١٣) K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Vol.I, Part 1, 9, 24, 25.
(١٤) المرجع السابق نفسه، ص٢٦.
(١٥) أحمد فكري، المرجع نفسه، ص ص٦٧-٦٨.
(١٦) أحمد فكري، المسجد الجامع بالقيروان، ص ص١٢-٢٦.
(١٧) Creswell, *op. cit.*, 43–45.
(١٨) مسجد الكوفة (مطبوعات الآثار القديمة في العراق. سنة ١٩٤٠م).
(١٩) إبن جبير، رحلة، ص ص١٩٧-١٩٨.
(٢٠) حسن الباشا، مدخل إلى الآثار الإسلامية، ص٢.
(٢١) Lane–Poole, *Art of the Saracens in Egypt*, 52; Diez, *Die Kunst der islamischen Völker*, 8; K.A.C. Creswell, *op. cit.*, 1.
(٢٢) Creswell, *op. cit.*, 46.
(٢٣) يتضح ذلك بصفة خاصة في اتخاذ الأذان للصلاة والإقبال على اتخاذ شكل المصحف ذي الشكل السفيني.
(٢٤) حسن الباشا، المرجع نفسه، ص١٢٢.
(٢٥) البلاذري، المصدر نفسه، القسم الأول، ص٥٣.
(٢٦) المصدر السابق نفسه.

(٢٧) المصدر السابق نفسه.

(٢٨) هو حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري، توفي سنة ٩٦٦هـ.

(٢٩) مخطوط بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٣٨٨، يقوم الأستاذ اسماعيل أحمد اسماعيل بتحقيقه ونشره.

(٣٠) الورقة الرابعة من المخطوط المذكور في الحاشية السابقة.

(٣١) السمهودى، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٣٩.

(٣٢) الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، جـ٢، ص٦٥.

(٣٣) الموضع السابق نفسه.

(٣٤) المصدر السابق نفسه، ص٧١.

(٣٥) إبن جبير، المصدر نفسه، ص ص١٩٧، ١٩٨.

(٣٦) الموضع السابق نفسه.

(٣٧) حسن الباشا، المرجع نفسه، ص ص١٢٧، ١٢٨.

(٣٨) مساجد القاهرة ومدارسها، جـ٢، ص١٨٥.



سادسا

مسائل حضارية متفرقة

الابحاث في الموضوع

الطعام في الحياة الاقتصادية والدينية والاجتماعية
في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)

بشير إبراهيم بشير

غـرض الدراسـة

سعيت من وراء هذا الجهد المتواضع إلى إلقاء قبس على تاريخ الطعام في جزيرة العرب، منذ مولد الدعوة الإسلامية وحتى نهاية عصر الراشدين. تحدثت في البداية عن بيئة الجزيرة ودورها الحاسم في تحديد الطعام من حيث الكم والكيف، وأشرت إلى أن مركز الجزيرة الاستراتيجي جعل العرب ينزلون بساحة جيرتهم ذوي السعة واليسار بهدف الاستيطان أو الامتيار، كلما أسنتوا وضاق بهم الحال. ثم عددت صنوف الأطعمة التي عرفت خلال الفترة المعنية بالدراسة، موضحًا خلال ذلك، وبصورة مجملة، ما جاء به الإسلام من تنزيل وسنن تخص الطعام. وختمت الدراسة بملاحظات عن الفتوحات الإسلامية وأثرها، خاصة فيما يتصل بالموقف الغذائي لجزيرة العرب.

مصـادر الدراسـة

نلاحظ من الناحية التاريخية أن الفقهاء سبقوا غيرهم في الكلام على الأطعمة، إلا أن طبيعة مراميهم ومقاصدهم المحدودة قعدت بهم عن الوفاء بمطلب المؤرخ وشفاء صدره. ولكن أهل اللغة والأدب، بحكم ارتباط فنهم بالثقافة العربية الإسلامية وأصول التراث ومنابعه، أسعفونا بحاجتنا بصورة مرضية. ويبدو أن الأصمعي، الذي دخل البادية ووقف على حياة الأعراب عن كثب، هو أول من اعتنى بهذا الشأن. فتعويل الجاحظ فيما أمدنا به من مادة خصبة في آخر كتاب **البخلاء**، كان على الأصمعي. وإلى جانب الجاحظ فإن عددًا من الأعمال الموسوعية المعروفة ينطوي على مادة طيبة، نخص بالذكر منها **أدب الكاتب** لابن قتيبة، **والعقد الفريد** لابن عبدربه، **والإمتاع والمؤانسة** لأبي حيان التوحيدي، **والكامل** للمبرد. ويضاهي هذه الأعمال في الأهمية كتاب **الجمهرة في اللغة** للإمام ابن دريد. وما أغفلت دواوين الشعراء المعاصرين للحقبة المعنية، إلا لأن ما ورد فيها في هذا الباب، مضمن فيما أشرنا إليه من مصادر.

ويتربع القرآن الكريم على رأس مصادرنا فيما يتصل بالتشريع الإسلامي عن الطعام. وتليه في هذا الصدد مجاميع الحديث التي تحفل أيضًا بأشتات من المادة ذات النفع. فإلى جانب شرح التشريع القرآني وتفصيله، فأدب الحديث يمثل مرآة صادقة للحياة الغذائية للمجتمع الإسلامي الوليد من عدة أوجه، من حيث تحديد مصادر الطعام وصنوفه، ووسائل إنتاجه، وتسويقه وتوزيعه في المجتمع، إضافة إلى تبيين السنن والآداب النبوية المتصلة

بذلك. ومجموعة المصنفات التي عنيت بالسيرة النبوية، وتراجم الصحابة والتابعين من نحو **سيرة ابن هشام ومغازي الواقدي وطبقات ابن سعد**، تنطوي على مادة مكملة لمادة مجاميع الحديث. وقد صدر أخيراً كتاب **أخلاق النبي وآدابه**، للحافظ أبي محمد عبدالله بن محمد الأصبهاني المتوفى عام ٣٦٩/٩٧٩-٩٨٠م، والذي أفرد فيه بابًا تحدث فيه عن «صفة أكل رسول الله (ﷺ) وشربه». ويلحق بهذه الزمرة كتاب **الأموال** لأبي عبيد القاسم بن سلام الذي يمدنا بمادة صالحة عن وسائل إنتاج الطعام.

وبينما تفرد العصر النبوي بالتشريع في مجال الطعام، فإن عهد الراشدين تميز بثورة أحدثتها الفتوحات، من حيث التوفر على مصادر جديدة للطعام والوقوف على صنوف غريبة منه، وانعكاس ذلك جميعه على الموقف الإمدادي لجزيرة العرب وعلى المائدة العربية ومحتوياتها. وفي مجال الفتوحات، فإن كتاب **فتوح البلدان** للبلاذري يمثل نسيج وحده، لدسامة ما يضمه من مادة تهمنا. ومرة أخرى نجد سندًا وعونًا من ابن سعد وأبي عبيد القاسم بن سلام. فكتابا **الطبقات والأموال** يدعمان ويكملان مادة البلاذري الخاصة بسياسات الراشدين، وخاصة فيما يتصل بالبنود الغذائية في المعاهدات المبرمة، والتدابير الغذائية إبان مجاعة الرمادة.

ونختم حديثنا عن المصادر بتسجيل ملاحظة عن أدب الطعام في الإسلام. فقد حظي هذا الأدب باهتمام علماء المسلمين وعنايتهم بصورة مطّردة، إلى درجة جعلت التصنيف فيه من السمات المكملة للمكانة العلمية. ويبدو أن مرد ذلك يرجع إلى أن الحديث على الأطعمة صار من الفنون التي يتوجب على جماعة الكتاب وندماء الخلفاء والسلاطين التوفر عليها، شأنها في ذلك شأن سائر الفنون المعتمدة. ويشهد بذلك ما جاء في **الفهرست** من كتب مصنفة في الأطعمة حتى لا تكاد قائمة مصنفات تخلو منها. ويجب ألا نغفل في هذا المجال الاهتمام الذي أبداه المصنفون في علوم الدين بالطعام وآدابه. ونكتفي بالتدليل على ذلك بالإشارة إلى إفراد الإمام الغزالي كتابًا للطعام في موسوعته الموسومة **بإحياء علوم الدين**.

مدخل: الطعام والبيئة

من المسلم به أن مناخ الجزيرة العربية قد كيّف مسار تطورها التاريخي بصورة عميقة. فالحضارات ذات الشوكة والخطر التي قامت في مختلف بقاع الجزيرة، لابد أنها ازدهرت في كنف بيئة صالحة الخصوبة، ولكن تلك الوفرة غبرت وذهبت بالتدريج، بسبب الجفاف المطّرد الذي انتاب مناخها على توالي الحقب. وقد تتصل بها سني الجفاف والمحل، مما يدفع بالقبائل إلى الانجفال بداخلها وخارجها طلبًا للسعة والفرج. ومن البديهي أن تلك التحركات السكانية الواسعة تلازمها أحداث تاريخية على جانب كبير من الأهمية على النطاق المحلي والإقليمي(١). ولكننا نتكلف شططًا إذا سوغنا لأنفسنا الزعم بأن استجابة العربي لبيئته الشحيحة وتقلباتها المناخية، تمثلت دومًا في الهجرة والنزوح. وفي الواقع فإن الإنسان العربي عمد إلى العديد من التدابير الرامية إلى الاستغلال الأمثل لموارده

المحدودة. فنجده يحقق اكتفاءً ذاتيًا في الأغذية في كثير من بقاع الجزيرة، وفائضًا للتصدير إلى بقية أطرافها. فيذكر الأزرقي في حديثه عن رحبة بين الدارين (دار أبي سفيان ودار حنظلة بن أبي سفيان)، أن العير كانت إذا قدمت من السراة والطائف وغير ذلك، تحمل الحنطة والحبوب والسمن والعسل، تحط بين الدارين وتباع فيها(٢). وعلى أيام النبي (ﷺ) كانت بلاد اليمامة تمير مكة بالحنطة(٣). ونجد عبدالقيس، ومنازلهم البحرين وما والاها، يمتارون التمر بالمدينة(٤). وسنلاحظ فيما بعد أن الدولة الإسلامية سعت بكل همة على أيام النبي (ﷺ) والراشدين (رضي الله عنهم)، إلى تشجيع الزراعة في الحجاز بهدف تأمين الغذاء (انظر أدناه).

وتنبه العربي إلى الإمكانات الرعوية الطيبة التي تجود بها بيئته الصحراوية، فأولى الإنتاج الحيواني عنايته الفائقة، فصار لما تقله الأنعام من لحوم وألبان دور تكميلي في أغذيته. وقد أكد القرآن الكريم على الدور المهم للأنعام في حياة العرب فامتن عليهم بتسخيرها لهم(٥). ولم تقتصر همة العرب على ما دجنوا من أنعام، بل امتد بهم الطلب إلى ما تزخر به بيئتهم من وحش، فصاروا أسبق الأمم إلى اتخاذ آلة الصيد.. والاحتفال بها، فاتخذوا الكلاب والجوارح والفهود، فنظروا في أنسابها واعتنوا باستجادة سلالاتها(٦). ولأهمية الصيد البالغة في حياتهم، نجد القرآن الكريم يخصه بالتشريع سواء البري منه أو البحري(٧). وقد حظي باهتمام مماثل في الخبر والفقه(٨). وذكر الكاتب الكلاسيكي بليني أن أهل البادية من الأعراب، كانوا يعولون في عيشهم على الألبان ولحوم الصيد(٩). وفي الواقع فإن العرب أمعنوا في طلب الصيد، حتى امتدت أيديهم إلى كل ما دب في قفارهم وفيافيهم كاليرابيع والضباب والجرذان والحيات، ولم يفلت من بين أيديهم إلا القليل كأم حبين وأمثالها(١٠).

وبينما بذل العرب وسعهم في استغلال مواردهم الغذائية إلا أن شح بيئتهم والتقلبات المناخية، قعدت بهم في الغالب الأعم عن الاكتفاء الذاتي. فكان أن عمدوا إلى سد النقص بالاستيراد من جيرتهم في الشام ومصر - وربما وصلوا في الطلب إلى بلاد الهند(١١). فالعرب عرفوا طريقهم إلى مصر تجارًا منذ عصر الأسرات، حيث يحملون إلى هناك البخور والعطر والأفاويه، ويعودون محملين بالمنتجات المصرية بما فيها الطعام(١٢)، وفي سورة يوسف إشارة إلى أن بدو الجزيرة كانوا يمتارون من مصر(١٣). وكانت قوافل الحجازيين تختلف إلى مصر عند مبعث الرسول (ﷺ)(١٤)، وبعد الفتح العربي الإسلامي، صارت مصر المصدر الرئيس لميرة الحجاز (انظر أدناه)، وكانت بلاد الشام بدورها تمير الجزيرة بالأطعمة في الجاهلية. فتحدثنا المصادر أن هاشم بن عبد مناف، كان ببصرى حينما أسنت المكيون فاشترى الدقيق والكعك، وثرد الثريد لأهلها عند عوده، وذلك في خبر مشهور(١٥). وعلى أيام النبي (ﷺ) وعصر الراشدين، اشتهر أنباط الشام بحمل الأطعمة إلى المدينة(١٦)، أما بالنسبة لبلاد الرافدين فقد درج العرب، ومنذ أزمان سحيقة، على النزوح إليها كلما أجدبوا. وقد ظل ذلك ديدنهم إلى ما قبيل البعثة المحمدية. فعندما أسنت عرب شرقي الجزيرة، حينها سار كبيرهم حاجب بن زرارة إلى كسرى يطلب إليه أن يطعم العرب بلادًا من العراق، فأجابه إلى طلبه(١٧). وإلى نحو ذلك ذهب رستم عندما عرض على رسل سعد بن أبي وقاص أن يسد مسغبتهم على أن يرجعوا عن بلاده(١٨). وبعد الفتح وعلى أيام عمر (رضي الله عنه) بالتحديد، تدعّم العراق كمصدر للطعام بالنسبة لجزيرة العرب (انظر أدناه).

وقد يبتدر إلى الذهن سؤال حول قدرة العرب على تمويل مشترياتهم الغذائية تلك. وتكمن الإجابة أولاً في أن مشاركة العرب في تجارة المرور، جعلتهم يتوفرون على أموال جمة؛ فيحدثنا بليني أن العرب أثرى أمم الأرض على أيامه «لأن ثروات الروم والفرس تجتمع في أيديهم بفضل بيعهم لمنتجات غاباتهم (اللبان. . .)، وما يقع إليهم من تجارات البحر، ولا يشترون شيئا في مقابل ذلك»[١٩]. وإلى جانب ما ذكره بليني، يجب ألا ننسى أن إنتاج الذهب والفضة من مناجم الجزيرة نفسها، جعل في متناول العرب قوة شرائية ضخمة[٢٠].

صنوف الأطعمة المعروفة في عهد النبي (ﷺ) وعصر الراشدين

تفاوتت الأطعمة التي عرفها العرب بين البساطة المفرطة، كما هو الحال في البيئة البدوية، والترف المطلق عند الموسرين من أهل الحضر. فقد اقتصر البدو في أطعمتهم، عند الخصب والوفرة، على الألبان ولحوم الأنعام والوحش، وقلما التفتوا إلى الحبوب والقطاني وما شاكلها من الثمار، إلا ما يقع إليهم من التمور. ولم يبعد طعام عامة أهل الحضر كثيراً من ذلك. وقد اعتمد المسلمون الأوائل البسيط من الطعام زهدًا وقصدًا، كما قعدت بهم رقة الحال عن ناعمه. فقد ذكر أبو سعيد الخدري أن طعامهم على أيام النبي (ﷺ)، كان قوامه الشعير والزبيب والأقط والتمر[٢١]. أما النبي (ﷺ) فقد كان يتبلغ عامة وقته بالأسودين: التمر والماء، وربما اكتفى بخبز الشعير والاهالة السنخة[٢٢]، وعندما كان أصحابه يحفرون الخندق كان يصنع لكل منهم ملء كف من الشعير باهالة سنخة[٢٣]، ولم تمتلىء بطونهم من الطعام على جشبه وغلظه، حتى قيض الله لهم فتح خيبر[٢٤].

وبالجملة فإن أطعمتهم كانت تتفرع من أربع أمهات هي: اللبن واللحم، ومصدرها الحيوان، والتمر والحنطة، وهما من النبات، وسيكون حديثنا عن الأطعمة التي استخرجوها من كل من هذه الأمهات على حدة.

اللبن والسمن

اللبن من الأطعمة التي خصها الله بالذكر في القرآن الكريم[٢٥]، وجاء في الخبر أنه كان أحب الشراب إلى الرسول (ﷺ)[٢٦]. وعن ابن عباس قال: قال رسول الله (ﷺ): «من أطعمه الله طعامًا فليقل: اللهم بارك لنا فيه وأبدلنا به ما هو خير منه، ومن سقاه الله لبنًا، فليقل: اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه، فإني لا أعلم شيئًا يجزي من الطعام والشراب غيره»[٢٧].

وكما أسلفنا القول فقد كانت للبن ومشتقاته مكانة في حياة الجاهليين الدينية ـ فقد حرموا على الحُمس أن يأتقطوا الأقط وأن يأكلوا السمن ويسلئونه ويمخضوا اللبن ويأكلوا الزبد[٢٨]. وقد ذكر ابن قتيبة في باب «معرفة اللبن»، جملة من أحواله، فقال: «الصريف: الحار منه حين يحلب، فإذا سكنت رغوته فهو الصريح. والمحض

الذي لم يخالطه ماء حلوًا كان أو حامضًا، فإذا أخذ شيئًا من التغير فهو خامط، فإذا حذى اللسان فهو قارص، فإذا خثر فهو رائب، فإذا اشتدت حموضته فهو حازر، والمذيق المخلوط بالماء. . . والدواية ما ركب اللبن كأنه جلد»(٢٩).

والأطعمة التي عمادها اللبن أو خالطها شيء منه كثيرة، نذكر منها ومن مصطلحاتهم المتصلة باللبن:

(١) الخليطة: وهي أن يحلب لبن الضأن على لبن المعزى.

(٢) النخيسة: وهي أن يحلب لبن المعزى على لبن الضأن.

(٣) القطيبة: وهو أن يحلب لبن النوق على لبن الغنم(٣٠).

(٤) الأقـــط: هو لبن يابس مجفف مستحجر يطبخ به على أيام النبي (ﷺ). وقد أهدي للنبي منه شيء من البادية فأكله(٣١).

(٥) الرغيفة: هي لبن يطبخ ـ وقيل حسو من الزبد، وقيل لبن يغلي ويذر عليه دقيق(٣٢).

(٦) الصقعـل: لبن حليب يمرس فيه تمر ـ قال الراجز:

ترى لهم عند الصقعل عثْيَرة وجأزا تشرق منه الحنجرة(٣٣)

(٧) الفريقة: طعام يتخذ من اللبن(٣٤).

(٨) المضيرة: سميت بذلك لأنها طبخت باللبن الماضر وهو الحامض(٣٥).

(٩) الرغيدة: اللبن الحليب يغلى، ثم يذر عليه الدقيق حتى يختلط فيُلعق لعقًا(٣٦).

(١٠) الأصية: طعام يتخذ من اللبن والدقيق والتمر(٣٧).

(١١) الوطيئة: طعام يتخذ من التمر الذي يخرج نواه ويعجن باللبن(٣٨).

(١٢) السليقة: الذرة تدق وتصلح باللبن(٣٩).

(١٣) الصرب: اللبن الحامض(٤٠).

(١٤) الجلبة: (لغة يمانية): هي الروبة التي تصب على اللبن الحليب ليروب(٤١).

(١٥) العيمة: وهي شهوة اللبن(٤٢).

والسمن وإن كان من مستخرجات الألبان، إلا أنه قام بذاته كعماد للكثير من أطعمتهم وخالط عامتها. وكما أسلفنا القول، فإنه من الأطعمة التي حرمت على الحُمس في الموسم. وكان النبي (ﷺ) يتأدم بالسمن(٤٣) وأطعمتهم المتخذة من السمن أو خالطها متعددة نذكر منها:

(١) العلاثة: وهو السمن المخلوط بالأقط(٤٤).

(٢) العجـة: دقيق يعجن بسمن ثم يشوى(٤٥).

(٣) اللبيكة: دقيق يخلط بأقط وسمن(٤٦).

(٤) الكعب: القطعة من السمن(٤٧).

(٥) الربيكة: تمر وسمن يمرسان بخبز فيطعمها الصبي إذا قل لبن أمه(٤٨).

(٦) الرصيغة: البر يدق بالفهر ويبل ويطبخ بشيء من السمن(٤٩).

(٧) اللوقة: الرطب يخلط بسمن(٥٠).

(٨) الحيس: تمر ودقيق يخلطان بالسمن ويعجن الجميع(٥١). قال الجاحظ: «ومن الطعام الممدوح الحيس. وتـزعم مخزوم أن أول من حاس الحيس سويد بن هرمى»(٥٢). قال الأزرقي: «كان الحيس من طعام الرسول (ﷺ) وهو يتحنث بحراء تحمله إليه خديجة»(٥٣).

(٩) السويق: حنطة أو شعير محمس مطحون يمزج بعسل وسمن(٥٤). قال ابن عبد ربه: «والسويق طعام المسافر والعجلان والمريض والنفساء، وطعام من لا يشتهي الطعام»(٥٥). وذكر ابن هشام أن النبي (ﷺ) أولم على صفية بسويق تمر(٥٦)، وكان السويق طعامهم في كثير من غزواتهم أيام النبي (ﷺ)(٥٧)، وعرفت إحدى غزواته (ﷺ) بغزوة السويق(٥٨). وعلى أيامه اتخذ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) دارًا للدقيق والسويق(٥٩).

(١٠) البكيلة والبكالة: الدقيق يخلط بالسويق، ثم يبل بماء أو سمن أو زيت(٦٠).

(١١) البسيسة: كل شيء خلطته بغيره: مثل السويق بالأقط، ثم تلته بالسمن أو الزيت(٦١).

(١٢) الشواء المعلوس: إذا أكل بالسمن(٦٢).

الأطعمة المستخرجة من اللحوم

واللحم من الأطعمة المقدمة عندهم. وقد وصف أعرابي أطيب الطعام، فقال: «جزور سنمة، وموسى خذمة في غداة شبمة، في قدور هزمة»(٦٣). ويقولون أطيب اللحم عوذه أي الذي عاذ بالعظم منه(٦٤). وذكر المبرد أن العـرب لا تميل إلى إنضاج اللحم(٦٥). وللحم ذكر في الخبر. فقد روي عنه قوله (ﷺ) «أطيب اللحم لحم الظهر»(٦٦) وروي عن غير طريق تفضيله (ﷺ) للحم الكتف والذراع، والرأي الغالب هو حبه للذراع، وفيه سم من قبل المرأة اليهودية(٦٧). وقد أكل الرسول (ﷺ) لحم الدجاج(٦٨)، وعافت نفسه لحم الضب، حينما أهدي إليه من البادية، ولم يحرمه(٦٩). وكانت جعفى تحرم أكل القلب في الجاهلية، فحمل الرسول (ﷺ) وفدهم على أكله، حينما قدموا المدينة(٧٠).

واتخذوا الكثير من الأطعمة من اللحم فمنها:

(١) الوشيقة: وهي أن يقلي اللحم إقلاءة ثم يرفع(٧١).

(٢) الضفيف: هو مثل الوشيقة، ويقال هو القديد(٧٢).

(٣) القـديد: هو اللحم المملوح المجفف في الشمس، وجاء في الأثر أن النبي (ﷺ) كان يأكل القديد(٧٣).

(٤) الكسيس: اللحـم يجفف على الحجارة، وإذا يبس دق حتى يصير كالسويق، يتزود في الأسفار(٧٤).

(٥) الخلـع : لحم يطبخ بإهالة ثم يحقن في الزقاق، فيؤكل في السفر(٧٥).
(٦) العفير: لحم يجفف على الرمل في الشمس(٧٦).
(٧) الرجيع : هو الشواء يسخن ثانية(٧٧).
(٨) الحساس: سمك يجفف يأكله أهل البحرين ويطعمونه الإبل والغنم والبقر(٧٨).
(٩) القـرم : هو شهوة اللحم(٧٩).

المرق والصباغ والحساء

وهي أطعمة سائلة تستخرج من قلي اللحم وموضوعها الإدام الذي تصبغ به اللقمة. وكان النبي (ﷺ) يحب من المرق الطفيشل، ومن الصباغ ما أعد بالخل(٨٠). وقد عرفوا ضروبًا منها:
(١) الطفيشل: هو نوع من المرق كان محببًا إلى الرسول (ﷺ)(٨١).
(٢) الصعفصة: هو مرق يعمل من اللحم والخل(٨٢).
(٣) البـزيم: ما يبقى من المرق في أسفل القدر إذا لم يكن فيه لحم، فإذا كان فيه لحم فهو الثرتم(٨٣).
(٤) القفاوة: ما يرفع من المرق للإنسان(٨٤).
(٥) الصناب: صباغ يتخذ من الخردل والزبيب(٨٥).
(٦) السريطاء: حساء شبيه بالخزيرة(٨٦).
(٧) الخزيـرة: الحساء من الدسم والدقيق(٨٧).
(٨) السخينة: حساء كانت تتخذه قريش في الجاهلية، فعرفت به، قال حسان بن ثابت:

زعمت سخينة أن ستغلب ربها ... وليغلبن مغالب الغلاب(٨٨)

الأطعمة المتخذة من التمر

التمـر من أوسع أطعمتهم انتشارًا بين البدو والحضر على السواء. وقد حصر أهل العلم أسماء مائة نوع منه(٨٩). وكثيرًا ما اكتفى العربي بالأسودين: الماء والتمر(٩٠): قال الجاحظ: وتهجى الأنصار وعبدالقيس وعذرة، وكل من كان يقرب النخل، بأكل التمر(٩١). وكان التمر هو عماد طعام الرسول (ﷺ) وأصحابه. وكان محببًا إليه، فقد جاء عن عائشة قولها: «ما أكل رسول الله (ﷺ) أكلتين في يوم إلا وإحداهما تمر»(٩٢). وكان أحب التمر إليه العجوة. وقد أكل منه الرطب وجذب النخل وهو شحمه(٩٣)، وقد وضع الرسول (ﷺ) آدابًا لأكل التمر، منها نهيه عن الإقران(٩٤). وجاء في حديث عائشة أنها قالت: «كان رسول الله (ﷺ) يأكل الطعام مما يليه، حتى إذا جاء التمر جالت يده»(٩٥).

وقد تقدمت عدة أطعمة دخل في صنعتها التمر، ومما تبقى منها نذكر:

(١) الربيكة* (ب): هي طعام يصنع من التمر والبر[٩٦].

(٢) الغريقة: حلبة تطبخ بتمر ويسقاها المريض أو النفساء، قال أبو كبير الهذلي:

ولقد وددت الماء يركد فوقه ... مثل الغريقة صفيت للمدنف[٩٧]

(٣) الفئرة: تمر يمرس ويطبخ بالحلبة فتشربها النفساء والجمع الفئر[٩٨].

(٤) الخولع: أن يؤخذ الحنظل فينقع مرات حتى تخرج مرارته، ثم يخلط معه تمر ودقيق، فيكون طعامًا طيبًا[٩٩].

(٥) القوس: البقية من التمر تبقى في الجلة[١٠٠].

وهناك أطعمة خالطها التمر سبق ذكرها، فأمسكنا عن الإعادة هنا.

الأطعمة المستصلحة من الحنطة والشعير وغيرهما من الحبوب

ويغلب هذا الضرب من الأطعمة عند أهل الحضر منهم. فقد ذكر هوذة بن علي الحنفي لكسرى، أن طعامه الخبز، وطعام أهل البادية اللبن والتمر[١٠١]. ومما عرفوا من الأطعمة في هذا الباب:

(١) الخزيرة: قال ابن دريد: دقيق يلبك بشحم، كانت العرب تأكله، وعُيِّر به قوم، والمقصودون به بنو مجاشع وقريش. والخزيرة هي السخينة[١٠٢]. وقال الجون بن أبي الجون الخزاعي مخاطبًا آل الوليد المخزومي عند وفاته:

إذا ما أكلتم خبزكم وخزيركم ... فكلكمُ باكي الوليد ونادبه[١٠٣]

وقال الجاحظ: الخزيرة ليست من طعامهم وإن عيبت بها مجاشع بن دارم، وفرق بينها وبين السخينة[١٠٤]. وبيت الجون ينقض ما ذهب إليه الجاحظ.

(٢) البوش: حنطة وعدس وجلبان، يجعل في جرة ويجعل في التنور[١٠٥].

(٣) البغيث والغليث: الطعام المخلوط بالشعير، فإذا كان فيه الزؤان فهو المغلوث[١٠٦].

(٤) المديد المخمر: الدقيق يصب عليه الماء ويترك حتى يخمر، قال حسان بن ثابت:

وأيمن لم يجبن ولكن مهره ... أضرَّ به شرب المديد المخمر[١٠٧]

ويفهم من كلام حسان أنه كان طعامًا للخيل، ولكن هذا لا يقف دليلاً على أنهم لم يكونوا يطعمونه* (جـ).

---

* المحرر (س):

(ب) سبق للباحث أن ذكرها بين الأطعمة التي يدخل السمن بين مكوناتها.

* المحرر (ع):

(جـ) المديدة، في السودان، هي خليط الدقيق والماء قد غلي ولم ينضج بعد.

(٥) العكيس: الدقيق يصب عليه الماء ثم يشرب(١٠٨).

(٦) العصيدة: قال الأصمعي: هي من الكبادات. تكون حريرة ونجيرة وحسوًا. قال ابن قتيبة سميت بذلك لأنها تعصد أي تلوي. والنفيتة هي العصيدة أيضًا سميت بذلك لأنها تلفت أي تلوي(١٠٩).

(٧) الهريسة: قال ابن قتيبة: سميت بذلك لأنها تهرس أي تدق. وهي من طعام أهل الحضر خاصة: قال دوسر المديني: «لنا الهرائس والقلايا، ولأهل البدو اللبا والجراد والكمأة والخبزة في الرائب والتمر بالزبد»(١١٠).

(٨) السبائك: ما يسبك من الدقيق فيؤخذ خالصه، وهو الحواري. وكانت العرب تسمى الرقائق السبائك(١١١).

(٩) البشيشة: خبز يجفف ويدق، فيشرب كما يشرب السويق. وأحسبه الذي يسمى الفتيت(١١٢).

(١٠) الجشيشة: طعام يصنع من البر مطحونًا خشنًا، وكان من أطعمتهم على أيام النبي (ﷺ)(١١٣).

(١١) الفرزدق: هكذا جاء به أبو حيان وقال: هو الرغيف الواسع. وذكر جواد علي: «الرزدق»، وقال هو السميط، وأن أهل المدينة أخذوه عمن نزل بساحتهم من الفرس في الجاهلية(١١٤).

(١٢) الرغيف: مشتق من الرغف، وهو جمعك العجين تكتله بيدك(١١٥).

(١٣) الفرنية: من الخبز العظيمة المستديرة(١١٦).

(١٤) الدرمك: هو الحواري: ضرب من الخبز(١١٧).

(١٥) الحواري: قال أبو إسحاق: الرقيق: الدقيق الأبيض وكل ما حوّر أي بيض من الطعام. قال البلاذري: لما دخل المسلمون الأُبلّة وجدوا خبز الحواري: «فقالوا: هذا الذي كان يقال أنه يسمن، فلما أكلوا منه جعلوا ينظرون إلى سواعدهم ويقولون: والله ما نرى سمنًا»(١١٨).

أطعمتهم في الشدة والترف

وقد رأيت أن أتحدث عن بعض أطعمتهم تحت هذا الرأس مع اندراجها تحت ما قدمنا من رؤوس، لأنه أبلغ لمطلبنا في الإحاطة بأحوالهم فيما نحن بصدده.

وكانوا إذا أخذ بهم الجهد مأخذه، عمدوا إلى أطعمة لهم ساذجة بسيطة يتقون بها القحط والشدة نذكر منها:

(١) العبيثة: هو طعام يطبخ ويجعل فيه جراد، وهو العثيمة أيضًا(١١٩).

(٢) المجدوح: كانوا يعمدون إلى الناقة فتفصد، ويؤخذ دمها ويخلط بغيره ويؤكل، ذلك إذا أجدبوا. وقال الجاحظ: «وأما المجدوح فإنهم إذا بلغ العطش منهم المجهود نحروا الإبل وتلقوا لباتها بالجفان كيلا يضيع من دمائها شيء، فإذا برد الدم ضربوه بأيديهم وجدحوه بالعيدان جدحًا حتى ينقطع فيعتزل ماؤه من ثفله، كما يخلص الجبن بالمخيض والجبن بالأنفحة فيتصافنون ذلك الماء ويتبلغون به حتى يخرجوا من المفازة(١٢٠).

(٣) العلهـز: قال الجـاحظ: القردان ترضّ وتعجن بالدم. قال المبرد: كان النبي (ﷺ) قد دعا على مضر بالقحط لوأدهم البنات، فأجدبوا سبع سنين حتى أكلوا الوبر بالدم وكانوا يسمونه العلهز ـ ولهذا السبب أنزل الله تحريم الدم(١٢١).

(٤) التنافيط: أن ينزع شعر الجلد فيلقى في النار ثم يؤكل(١٢٢).

(٥) القرامة: نحاتة القرون والأظلاف والمناسب برادتها(١٢٣).

(٦) القـرة: الدقيق المختلط بالشعر، كان الرجل منهم لا يحلق رأسه إلّا وعلى رأسه قبضة من دقيق ليكون صدقة على الضرائك وطهورًا له، فمن أخذ ذلك الدقيق للأكل فهو معيب(١٢٤).

(٧) القـد: قال ابن دريد: جلود تقد من جلد فطير، يشد بها الأقتاب والمحامل وغيرها. قال الشاعر في أكلهم القد:

بكى منـذر من أن يضـاف وطـارق ... يشـد من الجـوع الأزار على الحشـا

إلى ضوء نار يشتـوي القـد أهلهـا ... وقـد تكرم الأضيافُ والقـدُّ يشتـوى(١٢٥)

(٨) الخبـط: عرفت به سرية قادها أبو عبيدة بن الجراح إلى سيف البحر من بلاد جهينة. فأصابهم في الطريق جوع شديد فأكلوا الخبط. وألقى لهم البحر حوتًا عظيمًا فأكلوا منه وانصرفوا(١٢٦).

(٩) الهبيد: حب الحنظل تنقعه الأعراب في الماء أيامًا ثم يطبخ ويؤكل، وهو الخولع(١٢٧).

(١٠) الفصيد: دم يوضع في معي من عرق البعير، ويشوى ـ ويسمى أيضًا البجة(١٢٨).

(١١) الحريقة: يذر الدقيق على ماء لبن حليب، فيحتسى، وهي أغلظ من السخينة يبقي بها صاحب العيال على عياله وقت الشدة(١٢٩).

ومما ذكر من مذموم طعامهم الفث والدعاع والعسوم ومنقع البرم(١٣٠). وإذا كانت تلك أطعمتهم في الشدة بين البدو، فإن أهل الحضر منهم وخاصة الأشراف منهم، عرفوا الناعم من الطعام بما بلغوه من ترفه جعل العيش المترف في متناولهم(١٣١). وتشوفوا إلى ألوان الأطعمة الزاهية التي بأيدي جيرتهم عندما خالطوهم تجارًا(١٣٢)، وبنزول بعض الأعجام بساحتهم، كما فعل الفرس بنزولهم يثرب في الجاهلية(١٣٣). ولعل خير ما يصور لنا الوجه الناعم من أطعمتهم وطرق انتقالها بين أجزاء الجزيرة، ودور الشاعر في ذلك، ما رواه صاحب ذيل الأمالي عن انتقال الفالوذج من اليمن إلى الحجاز: «قال أمية بن أبي الصلت: أتيت نجران، فدخلت على عبدالمدان بن الديان، فإذا به على سريره وكأن وجهه قمر وبنوه حوله كأنهم الكواكب. فدعا بالطعام فأتي بالفالوذج فأكلت طعامًا عجيبًا، ثم انصرفت وأنا أقول:

ولـقـد رأيت الـقـائلين وفـعـلهـم ... فرأيت أكـرمـهـم بني الـديان

ورأيت من عبـدالمـدان خلائـقًـا ... فضـل الأنـام بهن عبـدمـدان

الـبر يلبـك بالـشـهـاد طعـامـه ... لا ما يعـللنـا بنـو جدعـان

فبلغ ذلك عبدالله بن جدعان، فوجه إلى اليمن من جاءه بمن يعمل الفالوذج بالعسل، فكان أول من أدخله مكة. ففي ذلك يقول ابن أبي الصلت:

له داع بمكة مشمعل وآخر فوق دارته ينادي
إلى ردح من الشيزى عليها لباب البر يلبك بالشهاد(١٣٤)

وكان لعبدالله بن جدعان هذا عناية بالأطعمة. وقد سبقت الإشارة إلى أنه من بين أربعة من قريش كان كل منهم يمتلك قنطارًا من الذهب. فقد كان من أشهر مطعمي قريش، يعده صاحب المحبّر في أجواد الجاهلية(١٣٥). وذكر ابن قتيبة أنه كانت له جفنة يأكل منها القائم والراكب، وأن صبياً وقع فيها فغرق(١٣٦). وحكى رسولنا (ﷺ) أنه وأبا جهل تزاحما غلامين على مأدبة لعبدالله بن جدعان(١٣٧). وكان عبدالله هذا ابن عم أم المؤمنين عائشة، ولذلك قالت للرسول: «أن ابن جدعان كان يطعم الطعام ويقري الضيف، فهل ينفعه ذلك يوم القيامة؟ فقال: لا، أنه لم يقل يومًا: رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين»(١٣٨).

ومن أشرف ما عرفوا من الطعام: الثريد، وقد جاء في الحديث طرف من ذلك حيث قال النبي (ﷺ): «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام، كَمُل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون»(١٣٩).

وقيل إن أول من ثرد الثريد بمكة وأطعمه، هو إبراهيم الخليل. وقيل بل كان ذلك من فعل عمرو بن لحي الخزاعي(١٤٠). والمشهور أن هاشم بن عبد مناف هو أول من أطعم الحجاج الثريد بمكة، ومِن هَشْمه له كان اشتقاق اسمه(١٤١).

وكما أسلفنا القول، فإن المسلمين على العهد النبوي لم يعرفوا الترف في الأطعمة زهدًا وقمعًا للشهوة، إلى جانب رقة حالهم. وهناك أحدوثات جمة حفظها لنا المؤرخون تدور حول نزعة المسلمين في الأراضي المفتوحة نحو السعة في العيش، ومحاولات عمر لاحتوائها عن طريق القدوة(١٤٢).

أسماء الطعام

قال الجاحظ: «الطعام ضروب، والدعوة اسم جامع، وكذلك الزلة. ثم منه العرس والخرس والأعذار والوكيرة والنقيعة. والمأدبة اسم لكل طعام دعيت له الجماعات(١٤٣). وقد خصوا طعام كل مناسبة باسم بعينه - فذكروا منها:

(١) الوليمة: وهي طعام العرس. ولقد حث النبي (ﷺ) على الوليمة في العرس ولو بشاة. وحكى أنس بن

مالك أن النبي (ﷺ) عندما بنى بصفية منقلبه من خيبر، أولم للمسلمين فأمر بلالاً فبسط الأنطاع وألقى عليها التمر والأقط والسمن ولم يكن ثمة خبز ولا لحم. وعندما بنى بزينب بنت جحش أشبع الناس خبزًا ولحمًا. وقد أولم على بعض نسائه بمدين من شعير(١٤٤).

(٢) النقيعة: «قال الجاحظ: ويسمون ما ينحرون من الإبل والجزر من عرض المغنم النقيعة» وقال ابن قتيبة: هي طعام القادم من سفره ـ وعضده في ذلك ابن عبد ربه(١٤٥).

(٣) الاعذار: هو طعام الختان ـ قال الجاحظ: «وقال بعض أصحاب النبي (ﷺ) وهو يريد تقاربهم في الأسنان ـ كنا أعذار عام واحد»(١٤٦).

(٤) الخرس: هو طعام الولادة ـ قال الجاحظ: «وأما الخرس فالطعام الذي يتخذ صبيحة الولادة للرجال والنساء. وزعموا أن أصل ذلك مأخوذ من الخرسة، والخرسة طعام النفساء». وقالت أخت مقيس بن حبابة، وكان النبي (ﷺ) قتله يوم الفتح:

فلله عينًا من رأى مثل مقيس إذا النفساء أصبحت لم تخرس(١٤٧)

(٥) العقيقة: طعام سابع الولادة. قال الجاحظ: «والعقيقة اسم للشعر نفسه، الأشعار هي العقائق.. فسمي الكبش لقرب الجوار وسبب الملتبس عقيقة، ثم سموا ذلك الطعام باسم الكبش». وذكر صاحب السيرة الحلبية، أن عبدالمطلب عق عن النبي (ﷺ) بكبش يوم سابع ولادته، وسماه محمدًا. وذكر أيضًا أن النبي (ﷺ) عق عن نفسه بعد أن جاءته النبوة، وأن الإمام السيوطي جعل ذلك أصلاً لعمل المولد لأن العقيقة لا تعاد. وجاء في الأثر أن النبي (ﷺ) عق عن الحسن بكبش عند مولده(١٤٨).

(٦) الوكيرة: طعام يصنع عند البناء يبنيه الرجل في داره.. وكان الرجل يطعم من يبني له، وإذا فرغ من بنائه تبرك بإطعام أصحابه ودعائهم لذلك(١٤٩).

(٧) الوضيمة: طعام المأتم. وعندما نعي جعفر بن أبي طالب قال النبي (ﷺ): «لا تغفلوا آل جعفر أن تصنعوا لهم طعامًا، فإنهم قد شغلوا بأمر صاحبهم(١٥٠).

(٨) القفي: وهو الطعام الذي يكرم به الرجل(١٥١).

(٩) السلفة: ما يتعجله الرجل من الطعام قبل الغداء، وهو اللهنة(١٥٢).

(١٠) العراضة: هو الشيء يطعمه الركب من استطعمهم من أهل المياه(١٥٣).

(١١) العلق: هو في معنى السلفة. وقد ورد له ذكر في حديث عائشة أم المؤمنين(١٥٤).

(١٢) الطرف: هو ما يأكل بعد الفراغ من الطعام(١٥٥).

(١٣) الجفلى: دعوة العامة(١٥٦).

(١٤) التقرى: دعوة الخاصة(١٥٧).

وسائل إعدادهم للطعام وطهيه

كانت لهم فنون في الطهي وقد انعكس ذلك على ما خلفوه من مصطلحات في هذا الباب. قال أبو حيان التوحيدي: «كل لحم أنضج دفينًا فهو مليل، وما كان في تنور فهو شفاء، وما كان في قدور فهو حميل»(١٥٨). وقال صاحب العقد الفريد: «فإذا قطعت اللحم صغارًا قلت: كتفته تكتيفًا، وإذا جعلت اللحم على الجمر قلت: حسحسته وهو أن تقشر عنه الرماد بعد أن يخرج من الجمر ـ فإذا أدخلته النار ولم تبالغ في طبخه قلت ضهبته وهو مضهب»(١٥٩). وقال المبرد: الصلائق ما عمل بالنار طبخًا وشيًا(١٦٠). وقال أبو علي القالي: المحمس ـ وتقول العامة المحمص ـ الذي يقلى قليًا شديدًا(١٦١). وقد عرف النصارى عندهم الإيغار(١٦٢): للخنازير وهو أن يغلى للخنزير الماء فيسمط وهو حي ثم يذبح.

ولعل من أطرف ما ورد عن طرق إعدادهم للطعام ما جاء على لسان الخليفة عمر (رضي الله عنه) عند ما عاتبه حفص بن أبي العاص على غلظ طعامه، فقال له عمر (رضي الله عنه): «أتراني أعجز أن آمر بشاة فيلقى عنها شعرها وآمر بدقيق فيدخل في خرقة ثم آمر به فيخبز خبزًا رقاقًا، وآمر بصاعٍ من زبيب فيقذف في سعن ثم يصب عليه الماء فيصبح كأنه دم غزال؟ والذي نفسي بيده لولا أن تنتقص حسناتي لشاركتكم في لين عيشكم»(١٦٣).

أوعية الطعام من آنية وما اتصل بذلك

وقد أورد الجاحظ ما قالته العرب من أشعار في صفة قدورهم وجفانهم(١٦٤). وقال ابن دريد: الوطب للبن والنحى للسمن والحميت للدهن وما أشبهه، والزارع للعسل(١٦٥). وذكر جواد على من الأواني التي استخدموها لتقديم الطعام: الفيخة والصحفة وهي تشبع الرجل، والمكتلة تشبع الرجلين والثلاثة، والقصعة تشبع الأربعة والخمسة، والجفنة تشبع ما زاد على ذلك، والدسيعة وهي أكبر الأواني عندهم، وقيل أكبرها الجفنة(١٦٦).

ومن الأواني التي ورد لها ذكر عندهم:

(١) السفرة: وهي جلد مستدير يوضع عليه الأكل إذا لم تكن مائدة. وكان أغلب أكل الرسول (ﷺ) عليها. وجاء في حديث أنس: ما أكل رسول الله (ﷺ) على خوان، ولا في سكرجة ولا خبز له مرقق، قلت لقتادة: على ما يأكلون؟ قال: على هذه السفرة»(١٦٧). وعندما خرج النبي (ﷺ) وأبو بكر (رضي الله عنه) مهاجرين، حملا زادهما في سفرة(١٦٨).

(٢) الجفنة: هي معروفة. وكانت للنبي (ﷺ) جفنة لها أربع حلق(١٦٩).

(٣) الأنطاع: هي من الجلد، وقد بسط بلال عليها الطعام عند بناء النبي (ﷺ) بصفية عائدًا من خيبر(١٧٠).

(٤) المائدة: قال أبو علي القالي: لا تسمى مائدة حتى يكون عليها طعام، فإذا لم يكن عليها طعام فهي

خوان(١٧١). وجاء في حديث فرقد أنه أكل مع النبي (ﷺ) في مائدته(١٧٢).

(٥) الحميت: ذكر ابن دريد أنه إناء للدهن وما أشبهه (انظر أعلاه). وجاء في السيرة أن أنصاريًا أهدى النبي (ﷺ) حميتًا مملوءًا حيسًا(١٧٣).

(٦) الجلة: إناء للتمر - ورد له ذكر في أحاديث عمرو بن معدي يكرب الزبيدي مع عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)(١٧٤).

(٧) القعب: إناء للبن والسمن، ورد له ذكر في حديث حفصة أم المؤمنين(١٧٥).

(٨) الصحفة: كانت للنبي (ﷺ) صحفة تعرف بالغراء لبياضها، يحملها أربعة رجال(١٧٦).

(٩) العكة: وعاء السمن، أهدي للنبي (ﷺ) فيه شيء منه(١٧٧).

(١٠) القناع: طبق يؤكل عليه أهدي للنبي (ﷺ) فيه رطب(١٧٨).

الطعام في التشريع والتطبيق الإسلامي

كان للطعام دور بارز في حياة العرب الجاهليين الدينية والاجتماعية. فقد عرفوا القرابين والذبائح وخصصوا لها موضعًا بالكعبة بين أساف ونائلة ووسموا قرابينهم بالأسماء. وقد يهدون إلى آلهتهم الحنطة والشعير وصبوا عليها الألبان(١٧٩). وألزموا الحُمْسَ والحُلَّ منهم بسنن طعامية في الموسم سنوها لهم(١٨٠). وذكر ابن هشام أنه نزل قرآن في إبطال ما سن الحمس من تحريم للأطعمة(١٨١). ومنهم من حرم طعامًا بعينه على سبيل الطوطمية، كتحريم جعفى لأكل القلب، ولكن النبي (ﷺ) حملهم على أكله، عندما وفدوا عليه(١٨٢). وقيل إن عمرو بن لحي الخزاعي أول من حلل لهم أكل الميتة، بحجة أنها ما ذكى الله(١٨٣). ومنهم من خالف جمهورهم ولم يأكل الميتة، قال حارثة بن أوس الكبى:

لا آكل الميتة ما عمرت نفسي وإن أبرح إملاقي(١٨٤)

ولكن جمهورهم كان يستحل ما وقع تحت أيديهم من حيوان مقتول أو ميت، إلى أن جاء القرآن بتحديد الحرام من الحلال من ذلك: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ﴾*(د).

ومن مآثرهم الدينية في باب الطعام والتي أقرها الإسلام الرفادة التي تقام في الموسم. ولا يخفى ما ينطوي عليه تدبير الرفادة من ارتفاق بأهل مكة. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك على لسان نبيه إبراهيم (عليه السلام) حينما أنزل هاجر وابنها إسماعيل البيت العتيق: ﴿ رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا

* المحرر (ع):

(د) المائدة: ٣.

ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾(١٨٥). وقيل إن إبراهيم (عليه السلام) أول من أسس أمر الرفادة. ومنهم من نسبها إلى عمرو بن لُحَيْ الخزاعي، وربما نسبوها إلى هاشم بن عبد مناف(١٨٦). وقد اتصلت الرفادة في بني هاشم إلى أن فتح النبي (ﷺ) مكة فجعلها بيد العباس بن عبدالمطلب. وذكر الأزرقي أن النبي (ﷺ) أرسل بمال مع أبي بكر حين حج بالناس سنة ٩هـ/ ٦٣٠-٦٣١م، لإقامة الرفادة. وكذلك فعل في حجة الوداع وأن ذلك الأمر اتصل في الخلفاء من بعد ذلك، من لدن أبي بكر وهو الطعام الذي تطعمه الخلفاء في أيام الحج بمكة ومنى حتى تنقضي أيام الموسم(١٨٧).

وعموما فتجربة الجاهليين لم تخل من مآثر، فقد جعلوا الإطعام من أكرم ما يسمو إليه الرجل ويكتمل به سؤدده وشرفه. قال الزبرقان بن بدر يفتخر بقومه تميم بحضرة رسول الله (ﷺ) في سنة الوفود(١٨٨):

ونحن يُطعم عند القحط مُطعِمُنا ... من الشواء إذا لم يؤنس القزعُ
بها ترى الناس تأتينا سراتهم ... من كل أرض هويًا ثم تصطنعُ
فننحر الكوم عبطا في أرومتنا ... للنازلين إذا ما أنزلوا شبعوا

ونجدهم يقدمون المطعمين ويخصونهم بالذكر، فذكروا أزواد الركب والمطعمين والأجواد(١٨٩). وجعلوا الأكل حرمة في الجوار والأمان(١٩٠).

وجاء الإسلام فهذب التجربة الجاهلية من شوائب الوثنية والكفر، وقمع غلمة الشهوة وألجم نزوة الإسراف، بتمثل القصد والاعتدال والأثرة. فجعل الصوم ركنًا من أركان الإسلام، وجعل إطعام الطعام من الإسلام(١٩١). بل رخص للمسلمين أولاً بالإطعام بدلاً عن الصيام، ثم نسخ ذلك بفرضه(١٩٢). ومن ثم صار إطعام الطعام إلى جانب الصيام في خيارات الكفارة المتاحة للمسلم في عدة أحوال. وعين القرآن الطعام كأخطر الشهوات، لأنه كان مفتاح الخطيئة لآدم. وجاء الحديث مؤمنًا على ذلك: «ما ملأ ابن آدم وعاءً شرًا من بطن، حسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه»(١٩٣).

وعدد القرآن جملة من الأطعمة وخاصة الفاكهة وبعضًا من البقول كالثوم والبصل والعدس. ويلعب الطعام دورًا أساسيًا في المكافأة في العالم الآخر، حيث حدد القرآن طعام أهل النار بالزقوم في أغلب الحالات، والفواكه واللحوم كعماد طعام أهل الجنة. وخص القرآن العديد من الأنشطة المتصلة بإنتاج الطعام وبيعه بالتشريع، كالصيد وكيل الحبوب وما شاكلهما.

وإذا شرع القرآن للمبادىء والأسس العامة التي تحكم تعامل المسلمين مع نعمة الطعام، فقد جاءت السنة النبوية موطئة ومفسرة وممهدة في الفكر والتطبيق للمعاني والمقاصد الإلهية. وفوق هذا وذاك فإن سلوك النبي (ﷺ) من حيث تعامله مع الطعام صار أكبر مرشد وهاد للمسلمين في هذا المجال. فقد أثر عنه قصده واعتداله وزهده

وشريف آدابه في أكله(١٩٤). وإلى جانب ذلك كان على النبي (ﷺ) أن يجابه قضايا عملية فيما يتصل بالطعام، كتأمين الغذاء لجماعة المهاجرين وفقراء المسلمين المعروفين بأهل الصُفة(١٩٥). بل إن كثيرًا من جيوش المسلمين ربما خرجت لتجابه العدو على بطون خاوية(١٩٦). وقد أخذت التدابير النبوية في هذا الشأن عدة أشكال، أهمها تولية الإنتاج الزراعي بالمدينة أوكد اهتمامه. فقد حفظ لنا أدب الحديث أحاديث في الحض على الزراعة(١٩٧)، وفي تنظيم الري(١٩٨)، وفي تحديد محاربة الممارسات الربوية في بيع الطعام وتجارته(١٩٩)، وفي تحديد صنوف المحاصيل التي تجب فيها الزكاة(٢٠٠)، وتنظيم توزيع الطعام بصورة تؤمن الضمان والتكافل الاجتماعي(٢٠١). وأكثر من ذلك فقد سعى إلى استصلاح الأرض وتعميرها، فأقطع العديد من أصحابه وملَّك الأرض الموات لمن يحييها(٢٠٢)، وشجع تجارة الطعام بسنه للقواعد التي أشرنا إليها، فكان أن اتصلت قوافل تجار الأطعمة إلى المدينة وخاصة من جانب أنباط الشام(٢٠٣). وراجت تجارة الطعام بالمدينة تبعًا لذلك لدرجة عاتب فيها القرآن الكريم المسلمين، لانفضاضهم من حول النبي (ﷺ) إذا وصلت عير الطعام(٢٠٤).

ومن التدابير التي اعتمدها النبي (ﷺ) لتأمين تدفق الطعام على المسلمين، أنه ضمَّن جميع الاتفاقات التي عقدها مع أهل الذمة بنودًا تتيح الإمداد بالطعام(٢٠٥)، وقد توسع الخلفاء الراشدون فيما بعد في هذا الأمر الذي مهده لهم الرسول (ﷺ) بثاقب فكره.

ومن فرط إشفاقه على أمته نجد النبي (ﷺ) كثيرًا ما يستعين بالدعاء لإسباغ الوفرة والخصب على جماعة المسلمين، وإهلاك الكفار بالقحط والسنين. فقد روي عنه عند دخوله المدينة، أنه سأل الله أن يبارك للمسلمين في مُدها وكيلها(٢٠٦). وتواترت عنه المعجزات في إكثار الطعام القليل لأصحابه عند العسرة(٢٠٧). وقد دعا الرسول (ﷺ) على مضر بالقحط لوأدهم البنات، فأجدبوا سبع وسنين حتى تبلغوا بالعلهز(٢٠٨)، كما أسلفنا. وكذلك فعل مع قريش عندما ناصبوه العداء، فأخذوا بالسنين إلى أن وفد عليه أبو سفيان مستجيرًا في أمرهم فأهدى لهم طعامًا(٢٠٩).

وكان عهد أبي بكر القصير امتدادًا للعصر النبوي، وذهب جميعه في إخضاع من ارتد من العرب فلم يتميز تبعًا لذلك بشيء يذكر فيما نحن بصدده. فالفتوحات التي أثرت كثيرًا في الموقف الغذائي للدولة الجديدة لم تستفحل إلا من بعده. وذلك أن الفتوحات جاءت بواقع جديد في مجال الأطعمة وبصورة ثورية. وأول ما نتلمس ذلك في مجال إمداد الجيوش الإسلامية بالغذاء. فقد سبقت الإشارة إلى أن جيوش المسلمين كانت تعاني كثيرًا من نقص الإمداد الغذائي. ونجد أن النبي (ﷺ) قد ارتاد للراشدين (رضي الله عنهم) في هذا الأمر النهج الذي يسيرون عليه، فقد ضمَّن كتاب عهده لصاحب أيلة بندًا يلزمه باستضافة المسلمين(٢١٠). ولعله من تمام التوفيق أن البلاذري قد أمدنا بتفاصيل وافية عن العهود والمواثيق التي عقدها المسلمون مع البلاد التي فتحوها في الحقبة موضع الدراسة. فالصورة التي نستشفها من تلك المادة تؤكد لنا أن المسلمين كانوا حريصين على تأمين إمدادات الطعام لجيوشهم من

البـلاد المفتـوحة وخاصة من الشام ومصر. فلم يخل عهد من تلك التي عقدت بالبلدين من بند يتضمن إمداد المهزومين للجيش العربي بأطعمة بعينها، من نحو حنطة وزيت وعسل وخل وودك(٢١١). ولكن الأمر كان على غير ذلـك في الجبهة الفارسية، حيث كان عمر يمد جيوشه هناك بالأغنام والجزور من المدينة(٢١٢)* (هـ). ولعله من الطريف أن نسجل أن اتفاقية البقط التي عقدها المسلمون مع بلاد النوبة في أيام عثمان (رضي الله عنه)، تضمنت أن يمد المسلمون النوبة بالطعام، على أن يعطيهم النوبة رقيقًا في المقابل(٢١٣).

ولكن البلاد المفتوحة لم تقتصر على إمداد الجيوش الفاتحة وحدها. فقد سبقت الإشارة إلى أن الجزيرة كانت تعوّل على جيرتها في الشام ومصر عند الأزمات في مختلف العصور الجاهلية. وقد رأينا أن قوافل أنباط الشام كانت تختلف إلى المدينة على أيام النبي (ﷺ) موقرة بالطعام. وقد اتصل ذلك على أيام الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) الذين عملوا على تشجيع الأنباط على الوصول بتجاراتهم إلى الحجاز(٢١٤). ولكننا نجد في الوقت نفسه أن الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) اعتمدوا سياسة واضحة المعالم ثابتة الأركان لتأمين الغذاء للجزيرة. وقد تبينت لنا معالم السياسة الجديدة أول ما تبينت على الأيام العمرية، إبان سنوات القحط المعروفة بأعوام الرمادة(٢١٥). وقد بسط الخليفـة عمر (رضي الله عنه) السياسة الجديدة في رسالة عتاب إلى ولاته بمصر والشام والعراق، مذكرًا لهم أن واجبهم لا ينتهي عند تأمين الغذاء لجندهم من خلال الاتفاقيات التي أبرموها، ولكنه يمتد أيضًا إلى من خلفوا وراءهم في الجزيرة، لأنهم مادة الإسلام. ولم يكتف عمر (رضي الله عنه) بالتدابير المؤقتة التي أملتها عليه أعوام الرمادة، ولكنه وظف راتبًا دائمًا لأهل الجزيرة من بدو وحضر، بلغ أربعة أرادب ونصف من الحنطة لكل فرد(٢١٦). ولتحقيق ذلك الهدف قام بأكبر الأعمال الإنشائية في صدر الإسلام، فشق قناة بين النيل والبحر الأحمر، عرفت فيما بعد بخليج أمير المؤمنين(٢١٧). وجرت فيها السفن تحمل الطعام من مصر إلى مرفأ الجار بالحجاز، حيث يحمل من هناك على الظهر إلى المدينة. واتخذ عمر (رضي الله عنه) بالمدينة دارًا عرفت بدار الدقيق لتخزين الطعام(٢١٨).

وإلى جانب الموارد الأجنبية، بذل الراشدون (رضي الله عنهم) جهدًا صالحًا للسير قدمًا بالسياسات التي بدأها الـرسول (ﷺ) والقائمة على تنمية الموارد الزراعية للحجاز، فواصلوا سياسة إقطاع الأراضي(٢١٩)، وإلى جانب سياسة الدولة الرسمية، لعب الجهد الفردي دورًا بارزًا في هذا المضمار، فقد أدّى تكاثر المال بأيدي المسلمين بعد حروب الفتـوحات، إلى استثمار قدر صالح منه في الأعمال الزراعية بالحجاز(٢٢٠). وتذكر المصادر أن طلحة بن عبيدالله (رضي الله عنه) الذي كان زرعه ناضحًا، هو أول من زرع القمح بقناة بالحجاز(٢٢١). وبينما لا تتوفر بين أيدينا إحصاءات دقيقة عن مدى ذلك التوسع الزراعي، إلا أن تكاثر ذكر الحوائط والمنتزهات في كثير من أخبارهم، يقف شاهدًا على ضخامة ذلك التوسع.

---

* المحـــرر (ع) :
(هـ) لأن الفرس لم يكونوا أهل كتاب يحل به طعامهم للمسلمين.

ولا شك أن الفتوحات أوقفت العرب على صنوف من الأطعمة لم تكن معروفة عند جمهورهم في الماضي، إلا من الموسرين من أهل الحضر، فقد حفظ لنا المؤرخون العديد من النوادر التي تشف عن انبهار الفاتحين بها وقفوا عليه من غريب الأطعمة(٢٢٢). بل ونجد بعض الجند الذين تذوقوا ناعم العيش ولينه في البلاد الجديدة، جعلوا يستغلظون طعام أهلهم بالجزيرة عند الزيارة(٢٢٣). وعمومًا فإن مدى تأثر المائدة العربية بالدخيل من الأطعمة بعد الفتوحات، هو أمر يخرج عن نطاق هذه الدراسة. ولكن كتب اللغة وقواميسها وخاصة تلك التي عنيت بالدخيل على العربية، كمعرَّب الجواليقي، قد حددت معالم ذلك التأثر.

خاتمـــة

إن قصـة توفر الإنسان العربي على غذائه وثيقة الارتباط بتطوره التاريخي. فشح الموارد المتاحة دفع به إلى الاستخدام الأمثل لها، ولكنه تحول كذلك على البلاد المجاورة بالنزوح إليها وبالامتيار منها عند الحاجة. جعل ذلك الواقع إطعام الطعام مأثرة كبرى انعكست على جميع أوجه حياتهم. جاء الإسلام ليعطي الطعام مكانة كبرى في شريعة نزعت به عن إسراف الجاهليين، بحسبانه نعمة من نعم الله ينبغي التعامل معها في قصد وسداد. وجاءت الفتوحات الإسلامية بمورد غذائي ثابت للجزيرة، وأضافت العديد من الصنوف الدخيلة إلى المائدة العربية.

التعليقـات والإشـارات

(١) حدا ذلك الرباط الوثيق بين التقلبات المناخية للجزيرة وتطورها التاريخي ببعض ذوي الاختصاص إلى صياغة نظرية ترجع الهجرات العربية الكبرى خارج أقطار الجزيرة إلى علة القحط والجفاف الذي يعتورها على أزمان متباعدة. وانظر مثلاً:

Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (10th ed. London: MacMillan Press. 1970), 10–13.

في الواقع فإن القرآن الكريم والروايات والأساطير العربية نفسها تقدم تفسيراً مناخياً لهجرات العرب ونزولهم البلدان. وأهمها تلك التي تدور حول انهيار سد مأرب وتفرق القبائل؛ أنظر مثلاً سورة سبأ: ١٥-١٧.

(٢) أبو الوليد الأزرقي، أخبار مكة (تحقيق رشدي صالح ملحس، بيروت، ١٩٧٩)، جـ٢، ص٢٣٩.

(٣) ابن سعد، **الطبقات الكبرى** (تحقيق إحسان عباس، بيروت، د. ت.)، جـ٥، ص٥٥٠؛ عبدالملك بن هشام، **السيرة النبوية** (تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، بيروت، ١٩٧٥)، جـ٤، ص ص٢١٠-٢١١.

(٤) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٤٥.

(٥) النحل: ٤ - ٨.

(٦) انظر مثلاً شوقي ضيف، **تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧، الطبعة الثامنة)، ص ص٧٩-٨١؛ جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جـ٧، ص ص١١٩-١٢٥

(٧) المائدة: ١-٤، ٩٤-٩٦.

(٨) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (طبعة دار الفكر عن طبعة دار الطباعة باستانبول)، جـ٦، ص٢١٧ وما بعدها (كتاب الذبائح والصيد والتسمية على الصيد)؛ مالك ابن أنس، **موطأ الإمام مالك**، (إعداد أحمد راتب عرموش، طبعة دار النفائس، ١٩٧٧م)، ص ص٣٢٩-٣٣٥ (كتاب الصيد).

(٩) Pliny, **Natural History**, (tr., ed. H. Rackham, Harvard University Press, Reprint, 1961) II, 459.

(١٠) أبـو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة** (تحقيق أحمد أمين وأحمد زين، بيروت، د. ت.)، جـ١، ص ص٧٨-٧٩؛ ابن عبد ربه، **العقد الفريد** (تحقيق محمد سعيد العريان، طبعة المكتبة التجارية الكبرى)، جـ٤ ص٦٦.

(١١) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٦٣.

(١٢) أنظر مثلاً: Hitti, *op. cit.*, 32 ff.

(١٣) يوسف: ٦٠، ٦٣، ٦٥، ٦٩، ٧١.

(١٤) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٤، ص ص٢٨٥-٢٨٦.

(١٥) أنظر مثلاً على بن برهان الدين الحلبي، **السيرة الحلبية في سيرة الأمين المامون** (بيروت: طبعة دار المعرفة، ١٩٨٠م)، جـ١، ص٩.

(١٦) البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٦ (كتاب السلم)، جـ٥، ص١٣٣ (كتاب المغازي)؛ عبدالملك بن هشام، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٣٢؛ أبو عبيد القاسم بن سلام، **كتاب الأموال** (تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة، ١٩٥٧)، ص٦٤١.

(١٧) إبن قتيبـة، **المعـارف** (تحقيق محمد إسماعيل الصاوي. بيروت، ١٩٧٠)، ص٢٦٢؛ إبراهيم بن محمد البيهقي، **المحاسن والمساوىء** (بيروت، ١٩٦٠م)، ص١٩.

(١٨) البلاذري، **فتوح البلدان** (تحقيق صلاح الدين المنجد. القاهرة، ١٩٥٦م)، جـ٢، ص٣١٥.

(١٩) Pliny, *op. cit.*, **II. 461.**

(٢٠) أنظر مثلاً:

D. M. Dunlop, "Sources of Gold and Silver in Islam according to al Hamdani", *Studia Islamica* (1957), 29–49, esp. 37–9.

قال صاحب الذخائر والتحف: «كان في الجاهلية أربع نفر من قريش يملك كل واحد منهم قنطارًا من الذهب، وهم: أبو لهب، وأمية بن خلف وأبو أحيحة وعبدالله بن جدعان»، القاضي الرشيد بن الزبير، **الذخائر والتحف** (تحقيق محمد حميدالله. الكويت، ١٩٥٩)، ص٢٠١.

(٢١) البخاري، **الصحيح**، جـ٢، ص١٣٩ (كتاب الزكاة).

(٢٢) المصدر السابق نفسه، جـ٣ (كتاب البيوع)، ص١٢٩ (كتاب الهبة).

(٢٣) المصدر السابق نفسه، جـ٥، ص٤٥ (كتاب المغازي).

(٢٤) المصدر السابق نفسه، جـ٥، ص٨٣ (كتاب المغازى).
(٢٥) قال تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ ﴿٦٦﴾﴾، النحل: ٦٦.
(٢٦) عبدالله بن محمد الأصفهاني، كتاب أخلاق النبي (ﷺ) وآدابه (تحقيق أحمد محمد مرسى. القاهرة، ١٩٨١م)، ص٢٢٥.
(٢٧) المصدر السابق نفسه، ص٢٢٤.
(٢٨) ابن هشام، السيرة، جـ١، ص ص١٨٦ ـ ١٨٨؛ الأزرقى، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٧٧، ١٨٠.
(٢٩) ابن قتيبة، أدب الكاتب (بيروت، ١٩٦٧)، ص ص١٨٥، ١٨٦.
(٣٠) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٥.
(٣١) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢٢٤؛ البخاري، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٣٩ (كتاب الزكاة)، جـ٣، ص١٣١ (كتاب الهبة).
(٣٢) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص١١.
(٣٣) ابن دريد، جمهرة اللغة (بيروت: طبعة دار صادر، د. ت.)، جـ٣، ص٣٤٥.
(٣٤) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.
(٣٥) الموضع السابق نفسه؛ ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص١٨٧.
(٣٦) ابن عبد ربه، الموضع السابق نفسه.
(٣٧) ابن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص١٨٢؛ أبو علي القالي، الأمالى، جـ٢، ص١٧٤.
(٣٨) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص١٨٤.
(٣٩) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص١١.
(٤٠) أبو علي القالى، الموضع السابق نفسه.
(٤١) ابن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢١٣.
(٤٢) أبو علي القالي، المصدر نفسه، جـ١، ص١٦٠.
(٤٣) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ص٢٢٢-٢٢٤.
(٤٤) ابن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٥.
(٤٥) المصدر نفسه، جـ٢، ص ص١٠٥-١٠٦.
(٤٦) أابو علي القالي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٠٢.
(٤٧) ابن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٧٣.
(٤٨) المصدر السابق نفسه، ص ص٢٧٣-٢٧٤.
(٤٩) أبو حيان التوحيدي المصدر نفسه، جـ٣، ص١١.
(٥٠) الموضع السابق نفسه.

(٥١) ابن هشام، السيرة، جـ١، ص٢٠٨.
(٥٢) الجاحظ، البخلاء (تحقيق محمد مسعود، القاهرة، ١٣٢٣هـ)، ص١٩٤.
(٥٣) الأزرقي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٠٤.
(٥٤) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص٣.
(٥٥) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٥.
(٥٦) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٤، ص٢١٦.
(٥٧) البخاري، المصدر نفسه، ، جـ١، ص٥٩ (كتاب الوضوء)، جـ٤، ص١٣ (كتاب الجهاد والسير).
(٥٨) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص٣-٤؛ ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٠.
(٥٩) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٨٣.
(٦٠) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.
(٦١) الموضع السابق نفسه.
(٦٢) ابن دريد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٣٢.
(٦٣) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص٢٤٤.
(٦٤) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٣١٤.
(٦٥) المبرد، الكامل في اللغة والأدب (بيروت: طبعة مكتبة دار المعارف، د. ت.)، جـ١، ص٣٢٧.
(٦٦) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ص٢٠٧-٢١٦.
(٦٧) البخاري، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٠٥ (كتاب بدء الخلق)؛ ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢١٨؛ الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ص٢١٧-٢١٨.
(٦٨) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢١٦.
(٦٩) المصدر نفسه، ص٢٢٤، البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٣١ (كتاب الهبة).
(٧٠) ابن سعد، المصدر نفسه، ص ص٣٢٤-٣٢٥.
(٧١) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص ص٢-٣.
(٧٢) الموضع السابق نفسه.
(٧٣) البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٣ (كتاب البيوع)؛ الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢٠٧.
(٧٤) ابن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٩٥.
(٧٥) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٢٣٥.
(٧٦) المصدر السابق نفسه، ص٣٨٠.
(٧٧) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٦.
(٧٨) ابن دريد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٦١.
(٧٩) أبو علي القالي، الأمالي، جـ١، ص١٦.

(٨٠) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص٩-١٠؛ الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢٢٩.
(٨١) أبو إسحاق الرقيق، قطب السرور في أوصاف الخمور (تحقيق أحمد الجندي، دمشق، ١٩٦٦)، ص٢٠٠.
(٨٢) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٣.
(٨٣) ابن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٨٢.
(٨٤) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٤.
(٨٥) المبرد، المصدر نفسه، جـ١، ص٩٠؛ ابن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٩٩.
(٨٦) إبن دريد، المصدر نفسه، ص٣٣٠.
(٨٧) إبن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.
(٨٨) المصدر السابق نفسه، ص٤.
(٨٩) Hitti, *op. cit.*, 19–20.
(٩٠) الموضع السابق نفسه.
(٩١) الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٩٤، ١٩٧.
(٩٢) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢٢٠.
(٩٣) الموضع السابق نفسه.
(٩٤) البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٠٠ (كتاب المظالم).
(٩٥) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢٢٢.
(٩٦) إبن عبدربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.
(٩٧) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٠٠.
(٩٨) المصدر السابق نفسه، ص٤٠٤.
(٩٩) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٥.
(١٠٠) أبو علي القالي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٠٢.
(١٠١) المبرد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٤٩.
(١٠٢) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٤٩.
(١٠٣) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٢.
(١٠٤) الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٩٦-١٩٧.
(١٠٥) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٩٥.
(١٠٦) إبن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.
(١٠٧) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٢٥.
(١٠٨) المصدر السابق نفسه، ص٤.
(١٠٩) إبن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٤، إبن قتيبة، أدب الكاتب، ص١٨٧؛ أبو حيان التوحيدي،

المصدر نفسه، جـ٣، ص١١.

(١١٠) إبن قتيبة، الموضع السابق نفسه، الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٥١.

(١١١) المبرد، المصدر نفسه، جـ١، ص٩.

(١١٢) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٣٠.

(١١٣) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٣٢.

(١١٤) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٨؛ جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت، ١٩٧١م)، جـ٥، ص٦٥.

(١١٥) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٩٣.

(١١٦) المصدر السابق نفسه، ص٤٠٢.

(١١٧) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٩٣.

(١١٨) كتاب أخلاق النبي، ص ٣١٠؛ البلاذري، المصدر نفسه، جـ٢، ص ٤٢٠.

(١١٩) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.

(١٢٠) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٣؛ الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٨٢-١٨٣.

(١٢١) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٨٣؛ المبرد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٨٨.

(١٢٢) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٧.

(١٢٣) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٨٣.

(١٢٤) الموضع السابق نفسه.

(١٢٥) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٧٥؛ الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٨٣-١٨٤.

(١٢٦) إبن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٣٢.

(١٢٧) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٥؛ الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٨٢-١٨٣؛ جواد على، المرجع نفسه، جـ٥، ص٥٩.

(١٢٨) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٨٢؛ جواد علي، الموضع السابق نفسه.

(١٢٩) جواد علي، المرجع نفسه، جـ٥، ص٦٥.

(١٣٠) الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٨٢-١٨٣.

(١٣١) جواد علي، المرجع نفسه، ص٦٣.

(١٣٢) ذكر البلاذرى أن أبا سفيان بن حرب كانت له في الجاهلية ضيعة بالبلقاء تعرف بقبش، المصدر نفسه، جـ١، ص١٥٣.

(١٣٣) جواد على، المرجع نفسه، ص٦٥.

(١٣٤) أبو علي القالي، **ذيل الأمالي والنوادر** (بيروت، د. ت.)، ص٣٨ وانظر: الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٩٣.

(١٣٥) محمد بن حبيب، المحبّر (بيروت. د. ت.)، ص ص١٣٧-١٣٩.
(١٣٦) إبن قتيبة، عيون الأخبار (القاهرة: دار الكتب، ١٩٣٠)، جـ٣، ص٢٦٨.
(١٣٧) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢١٠.
(١٣٨) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص١٢٤.
(١٣٩) البخاري، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٣٩ (كتاب بدء الخلق).
(١٤٠) الحلبي، المصدر نفسه، جـ١، ص٨.
(١٤١) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ١، ص١٢٥.
(١٤٢) إبن سعد، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٢٧٩-٢٨٠؛ الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٧١-١٧٢؛ البلاذرى، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٤٠٢-٤٠٣.
(١٤٣) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٧٩.
(١٤٤) إبن قتيبة، أدب الكاتب، ص١٧٦؛ الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٧٩-١٨٠؛ البخاري، المصدر نفسه، جـ٥، ص٧٧ (كتاب المغازي)، جـ٧، ص ص١٤٢-١٤٣ (كتاب النكاح).
(١٤٥) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٨١؛ إبن قتيبة، المصدر نفسه، ص١٧٧؛ إبن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ ٨، ص٤.
(١٤٦) الجاحظ، المصدر نفسه، ١٨٠؛ إبن قتيبة، الموضع السابق نفسه؛ إبن عبد ربه، الموضع السابق نفسه.
(١٤٧) الجاحظ، الموضع السابق نفسه؛ إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٤، ص ص٣٩-٤٠، إبن قتيبة، المصدر نفسه، ص ص١٧٦-١٧٧.
(١٤٨) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٨١؛ القاضي الرشيد بن الزبير، كتاب الذخائر والتحف، ص١١١؛ الحلبي، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٢٨-١٣٠.
(١٤٩) الجاحظ، الموضع السابق نفسه؛ ابن عبد ربه، الموضع السابق نفسه؛ إبن قتيبة، المصدر نفسه، ص١٦٧.
(١٥٠) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٥؛ إبن دريد، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٠١.
(١٥١) إبن عبد ربه، الموضع السابق نفسه.
(١٥٢) إبن قتيبة، المصدر نفسه، ص١٨٦؛ إبن عبد ربه، الموضع السابق نفسه.
(١٥٣) أبو علي القالي، الأمالي، جـ١، ص١٢٠.
(١٥٤) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٨٨.
(١٥٥) إبن حبيب، المصدر نفسه، ص٢٠٣.
(١٥٦) الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٨١-١٨٢؛ إبن عبد ربه، الموضع السابق نفسه.
(١٥٧) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٨٢؛ إبن عبد ربه، الموضع السابق نفسه.
(١٥٨) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٩.

(١٥٩) إبن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.
(١٦٠) المبرد، المصدر نفسه، جـ١، ص٩٠.
(١٦١) أبو علي القالي، كتاب النوادر، ص١٦٧.
(١٦٢) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٩٧.
(١٦٣) إبن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٨٠.
(١٦٤) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٨٨، وما بعدها.
(١٦٥) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٩٨.
(١٦٦) جواد علي، المرجع نفسه، جـ٥، ص ص٦٦-٦٧.
(١٦٧) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ص٢١٤-٢١٥.
(١٦٨) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٩٤.
(١٦٩) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ص٢١٥-٢١٦.
(١٧٠) البخاري، المصدر نفسه، جـ٥، ص٧٧ (كتاب المغازي).
(١٧١) أبو علي القالي، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٢٧٧-٢٧٨.
(١٧٢) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢١٤.
(١٧٣) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٠٨.
(١٧٤) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص١٦٨.
(١٧٥) أبو علي القالي، المصدر نفسه، ص٣٠٢.
(١٧٦) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢١٥.
(١٧٧) المصدر السابق نفسه، ص ص٢٢٢-٢٢٣.
(١٧٨) المصدر السابق نفسه، ص٢٣٣.
(١٧٩) الأزرقي، المصدر نفسه، جـ١، ص١٢٤.
(١٨٠) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٨٦-١٧٨، الأزرقي، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٧٧-١٨٠.
(١٨١) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ١، ص١٨٨، والآيات المعنية هي ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ٣١ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ ﴾. الأعراف: ٣١-٣٢.
(١٨٢) إبن سعد، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٣٢٤-٣٢٥.
(١٨٣) الحلبي، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٦-١٧.
(١٨٤) إبن حبيب، المصدر نفسه، ص٣٢٩.
(١٨٥) إبراهيم: ٣٧.

(١٨٦) الحلبي، المصدر نفسه، ص ص٨-١٦.

(١٨٧) الأزرقي، المصدر نفسه، ص١١٢.

(١٨٨) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٤٥؛ وانظر المصدر نفسه، جـ١، ص٢٧٦.

(١٨٩) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٣؛ إبن حبيب، المصدر نفسه، ص ص١٣٧-١٤٦، ١٦١-١٦٢.

(١٩٠) إبن حبيب، المصدر نفسه، ص٢٠٨.

(١٩١) عن عبدالله بن عمرو (رضي الله عنهما) أن رجلا سأل النبي (ﷺ) أي الإسلام خير؟ «قال: تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف»، البخاري، المصدر نفسه، جـ١، ص٩ (كتاب الإيمان).

(١٩٢) البخاري، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٣٩ (كتاب الصوم).

(١٩٣) إبن سعد، المصدر نفسه، جـ١، ص٤١٠.

(١٩٤) أنظر مثلاً: الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ص٢٠٤-٢٤٧.

(١٩٥) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢١٤؛ البخاري، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٧٢ (كتاب بدء الخلق).

(١٩٦) البخاري، المصدر نفسه، جـ٧، ص١٨٠ (كتاب الرقاق).

(١٩٧) المصدر السابق نفسه، جـ٣، ص ص٦٦-٧٤ (كتاب الوكالة).

(١٩٨) المصدر السابق نفسه، جـ٣، ص ص٧٤-٨١ (كتاب المساقاة).

(١٩٩) المصدر السابق نفسه، جـ٣، ص ص١-٤٣ (كتاب البيوع)؛ ٤٣-٤٧ (كتاب السلم).

(٢٠٠) أبو عبيد القاسم بن سلام، المصدر نفسه، ص ص٥٦٧-٥٦٨، ٥٧٠، ٥٩٧؛ البلاذرى، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٨٤-٨٧.

(٢٠١) أنظر مثلاً البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص١٢٣-١٢٥ (كتاب العتق)، جـ٤، ص٣٠ (كتاب الجهاد والسير)، ص ص١٧٢-٢٦٧ (كتاب بدء الخلق).

(٢٠٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، المصدر نفسه، ص ص٣٤٧ وما بعدها، ٣٦٣ وما بعدها.

(٢٠٣) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٣٢؛ البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٦ (كتاب السلم).

(٢٠٤) البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٦ (كتاب البيوع).

(٢٠٥) البلاذري، المصدر نفسه، جـ١، ص٧١.

(٢٠٦) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٦٩-١٧٠.

(٢٠٧) إبن سعد، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٦٨، ١٧٧؛ البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٠٩ (كتاب المظالم)؛ جـ٤، ص١٧١ (كتاب بدء الخلق).

(٢٠٨) المبرد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٨٨؛ البخاري، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص١٤-١٥ (كتاب العيدين).

(٢٠٩) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٢١٧ (كتاب التفسير)؛ كما أن أبا سفيان استجار بالنبي (ﷺ) لأن ثمامة بن أثال الحنفي قطع الحبوب عن مكة بعد إسلامه، القاضي الرشيد، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ص٢١٠-٢١١.

(٢١٠) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٧١.

(٢١١) **المصدر السابق نفسه**، ص ص١٣٤، ١٤٨، ١٧٩، ٢٥٢، ٢٥٣.

(٢١٢) **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص ص٣١٢-٣١٤.

(٢١٣) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص ص٢٨٠-٢٨١؛ أبو عبيد القاسم بن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص١٩٣-١٩٤.

(٢١٤) أبو عبيد القاسم بن سلام، **المصدر نفسه**، ص٦٤١.

(٢١٥) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣١٠ وما بعدها، جـ٤، ص١١٠.

(٢١٦) **المصدر السابق نفسه**، جـ٥، ص٥٥٠؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٥٦٤، البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٦٤ (كتاب المغازى).

(٢١٧) إبن عبدالحكم، **فتوح مصر وأخبارها** (تحقيق كارل تورى، ليدن، ١٩٢٠م)، ص٦٢، وما بعدها؛ إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٨٢.

(٢١٨) إبن سعد، **المصدر نفسه**، ص٢٨٣.

(٢١٩) أبو عبيد القاسم بن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص٣٥١-٣٥٣.

(٢٢٠) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص١١٠، ١٣٦، ٢٢٠؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٨.

(٢٢١) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٢٠.

(٢٢٢) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٦٩، جـ٢، ص ص٣٣١، ٤٠٢-٤٠٣، ٤٢٠.

(٢٢٣) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٢٧٩-٢٨٠.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مباحث في تاريخ المدينة على أيام النبي والخلفاء الراشدين

جعفر ميرغني أحمد

الدعوة إلى الجماعة ولزومها، ومن ثم الحياة الاجتماعية هي من صميم الفكر الإسلامي. الآيات في ذلك كثيرة والأحاديث معروفة. ولا يكون المجتمع في فراغ إذ لابد لكل مجتمع من موقع يشغله. والموقع يكون حسيًّا ومعنويًّا، تريد بالمعنوي تلك العلاقات التي تنطلق مما يعتقده ويدين به، ونريد بالحسي الموقع الجغرافي والبيئة التي يعيش فيها المجتمع والمناخ السكني الذي يهيئه لنفسه. فنعتقد أن الدراسة المتعلقة بالمدينة إذا قصد بها أن تكون وافية، فلابد أن تعطينا صورة واضحة لواقع المدينة ببعديها الحسّي والمعنوي، فهي لابد أن تشمل المدينة والتمدن كليهما.

إذ كلمة «مدينة» تقتضينا البحث في الموقع الجغرافي والمشهد العمراني والمناخ السكني وسائر ما يتعلق بأبعاد المكان، بينما التمدن يحمل الباحث على النظر في السلوك الاجتماعي. وقد لا تتسع هذه الورقة لعرض المقولات والنظريات المتعلقة بالمدن والتمدن، ولا التعرض لها بالنقد والتمحيص. بل قد لا تتسع حتى لسرد الحقائق التاريخية والجغرافية والاجتماعية جمع، ولكني أحببت أن أشوق بها نفسي وقارئها إلى الاطلاع على جميع ما هنالك، فإنه إن يكن أسلافنا قد أرّخوا للمدينة وكتبوا الكثير في وصفها، أجدنا في عوز شديد لدراسات تخرج كل تلك الحقائق في ثوب المعاصرة. فليس ما أكتبه الآن إلا جهدًا متواضعًا.

نقول وبالله التوفيق ـ كل مدينة فهي تجسيد لواقع اجتماعي معين، وكل وجه من ذلك التجسيد يعبر عن منحىً في بكر المجتمع الناطق به، وإنه لا يتم إدراك حقيقة ذلك التجسيد إلا بدراسة المجتمع الذي أقامه أو أُقيم به، ثم يكون التأثير عكسًا وطردًا بين المجتمع والبيئة والمناخ السكني.

والمدن تنشأ عفوًا وتنشأ قصدًا بتخطيط، مثلما خطط المنصور بغداد وأقامها. فنلاحظ أن مدينة الرسول (ﷺ) أنشئت قصدًا على نواة كانت موجودة منذ الجاهلية، وهي قرية يثرب التي غيّر الرول اسمها إلى المدينة. وقد أُتيح للمدينة أن خططها رسول الله (ﷺ) وعمّر أطرافها وهذّب مجتمعها، على النحو الذي أريد للمجتمع الإسلامي، ثم أعطاها نظمها الإدارية والاقتصادية. وكانت له (ﷺ) تنبآت بمستقبلها كثيرة. فنعتقد أن ذلك جميعه يجعلنا أمام نوع من المدن إن لم يكن فريدًا، فهو نادر يدعو بندرته كل باحث في شأن المدائن أن يثير عنه ويتقفره، وهو بعد أصل الأصول بالنسبة للحياة المدنية الإسلامية، فهو بذلك يشحذ خاطر كل مسلم للنظر فيه.

الدليل على أن المدينة لم تجيء عفوًا، وإنما خُطط لها تخطيطًا، وعلى أن النبي (ﷺ) أرادها مدينة الحديث الذي نجده في موطأ مالك وفي صحيح مسلم، من قوله: «أُمرتُ بقرية تأكل القرى يسمونها يثرب، وهي المدينة».

هذا الحديث دال على أن النبي قصد يوم هاجر إقامة مدينة لا نوعًا آخر من الحياة الاجتماعية. فقوله «أمرتُ بقرية» قال عيسى بن دينار: معناه أُمرتُ بالخروج (الهجرة) إليها.

وعن مالك في تفسير قوله «تأكل القرى»، قال: معناه تفتح القرى، قال: وأنزل الله بالمدينة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً ﴾* [أ] - قال: الذين يلون المدينة.

قال القاضي أبو الوليد الباجي في شرح الموطأ: «معنى أكلها القرى على هذا الوجه، أنه منها يغلب على سائر القرى ويفتح جميعها، ويأخذ أهل المدينة أكثر أموالها، وينتقل حكمهم إلى أمير ساكن المدينة وتعود طاعة له»[1].

وقال النووي في شرح صحيح مسلم في معناه: أن ميرتهم وهو غذاؤهم من القرى حولهم[2].

وفي جميع ما قالوه وصف المدينة التي تكون عاصمة تحكم ما حولها، وتكون كفايتها في أقواتها بالاعتماد على ما ينقل إليها من الأقاليم. وقد وضح أن النبي (ﷺ) أراد ذلك بعينه، إذ قال: يسمونها «يثرب وهي المدينة». قال الباجي نقلاً عن ابن مزين: معناه أن الناس يسمونها يثرب، وأنا أسميها المدينة.

ومن درس القرآن مليًا، علم حاجة الدعاة إلى اتخاذ المدن الكبيرة والعواصم الجامعة، منطلقًا يبثون منه دعوتهم، نذكر قول الله تعالى، ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا ﴾[3]، وقال ﴿ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾[4]، إذ أن للمدن الكبيرة عونًا على نشر التعاليم والأفكار، لأن من حولها ينزلونها للتجارة وسائر المنافع ويصدرون عنها، وذلك أمر معروف.

فإذا كان الأمر كذلك، فإن مناسبة الموقع الذي أُختير مدينة للرسول (ﷺ)، يتطلب النظر في أمور منها أن المدينة تقع في طريق تجارة اليمن والحجاز إلى الشام ومصر، وأنها مائلة إلى البحر، فالطرق إليها ممكنة برًا وبحرًا. ثم هي واقعة في إقليم كثيرة أنحاؤه المنتجة، مثل خيبر والعقيق وغيرهما. فهي بموقعها من إقليمها، وبموقعها من جزيرة العرب، خليقة بانتعاش تجارتها المحلية والعالمية، وذلك ماتم بالفعل.

أما من حيث الموارد الطبيعية، فإن المدينة بحكم موقعها على أطراف هضبة نجد، تنحدر إليها أودية كثيرة ومياه جوفية في طريقها إلى السهل، ثم إلى البحر الأحمر، وقد عدد السمهودي في وفاء الوفا من تلك الأودية الكثير، فهي غنية بمياهها الجوفية القريبة، وبتربتها الواسعة الصالحة للزراعة. وقد استثمر المسلمون ذلك بعد الهجرة، فحفروا الآبار وغرسوا أراضي كثيرة كانت قبل خلاءً، ووجدوا فيما حولها من البوادي مرتعًا خصبًا لمواشيهم وخيولهم.

---

* المحـــرر (ع):
(أ) التوبة: ١٢٣.

فالموقع إذن كان قابلاً لإعاشة أعداد بشرية ضخمة، وحيوانات كثيرة. على أنه لم يخل من سلبيات، فقد كانت يثرب معروفة بالحمّى، وفي أكثر من حديث نجد النبي (ﷺ) يحض على الصبر على لأوائها(٥)، واللأواء الشدة. وأظننا بحاجة إلى دراسة تتقصى المناخ والبيئة والموقع، لا تدع شيئًا، تعطينا صورة صادقة لجغرافية هذا البلد الذي قضى الله أن يكون مهاجرًا، يجتمع إليه الألوف المؤلفة من المسلمين مع ما يلزمهم من خيل وركاب، ثم لا تكون ضائقة. وفي كتاب **وفاء الوفا**، كلام شيق في أودية المدينة وآبارها وأحيائها وبقاعها وجبالها وأعمالها ومضافاتها، ومافيها من المياه أحر به أن يُجدّد ويُزوّد بالخرائط، ويُلحق بالدراسة الجغرافية الحديثة(٦).

لم يكد النبي (ﷺ) ينزل المدينة، حتى جعل المهاجرون يتكاثرون حتى كان هنالك خلق عظيم يتزايد كل يوم. وهنالك شرع النبي (ﷺ) في علاج الأمر، بأن يخطط لهم السكن المناسب وأسباب المعاش.

اتجه عدد من المهاجرين إلى التجارة، مثلما صنع عبدالرحمن بن عوف وعثمان بن عفان، فيما رُوي من الأخبار، لكن يبدو أن الاتجاه الأعظم كان إلى الزراعة، فقد أقطعهم النبي (ﷺ)، فالخلفاء من بعده، الأرضين وحفروا الآبار وغرسوا(٧).

قال السمهودي: «يذكر أنه كان بالمدينة وما حولها عيون كثيرة تجددت بعد النبي (ﷺ)، وكان لمعاوية (رضي الله عنه) اهتمام بالباب، ولهذا كثرت في أيامه الغلال بأراضي المدينة»(٨). وقد ساق أخبارًا كثيرة جدا فيما يتعلق بتلك المياه والأرضين، وسياسة المسلمين في تعميرها تغنينا الإشارة إليها ههنا، عن ذكرها(٩).

لكن الذي نحب أن ننبه إليه ههنا - وهو طريف - في اعتقادي أن كثيراً من أولئك المهاجرين، كانوا إما بداةً رعاةً في الأصل، وإما تجارًا شأن القرشيين، فتحولوا إلى الزراعة بالمدينة.

فلو علمنا أن ذلك تم في فترة من الزمان وجيزة هي حياة النبي (ﷺ) في المدينة، بل هي حقيقة مابين هجرته (ﷺ) وفتح مكة. وانضاف إلى ذلك ماكانوا نذروا أنفسهم له من الجهاد والعلم والعبادة، زاد عجبنا.

ثانياً: تخطيط المدينة

كانت المدن التقليدية قبل الإسلام وبعده، إلى مطلع عصر المدينة المعاصرة، تجمع فيها شادت وبنت معالم تكاد تكون مشتركة، فهنالك المعالم المعمارية، مما يُحتاج إليه كالسور والحصن والقاعات التي يجتمع إليها أهل البلد في محافلهم. ومما قصد في بنائه قصد التعظم الروحي والبشري - من بيوت العبادةوقصور الملوك، ومما أريد له أن يكون أثرا تذكاريًا خالدًا وجمع إلى ذلك التعظيم، مثلما أشيد على قبور الأموات أو لأجل تخليد ذكراهم. تلك المعالم

كانت طابعًا مميزًا للمدن القديمة، حتى لقد دخل بعضها في تعريف المدينة عند بعض الناس. من ذلك ما رُوي في تهذيب اللغة، عن الليث بن المظفر من قوله: «كل أرض يُبنى بها حصن في اصطمتها(١٠) فهي مدينة». فذلك تعريف نظر فيه الليث أو الخليل الذي عنه يروي الليث، إلى واقع المدن آنذاك. وقد أشار بعض المؤلفين الغربيين في أثناء تعريفه للمدينة أن كلمة «بولس» (πόλις) التي عبر بها الإغريق عن المدينة، كانت في الأصل تدل على ذات الحصن، ثم نقلت إلى المدينة التي استطال الحصن إليها فلحقت به.(١١). ومثل هذه التعريفات التي لا ترضى أن تسلم بظاهر ما تراه حتى تجعل منه عنوانًا على الحقيقة، قد تلحق القصور بدراسة كل من يسلم بها بادي الرأي. فالمدينة ماهي في الحقيقة إلا تجسيدا لاتجاهات الجماعة المتمدنة، والجماعة المتمدنة هي التي ينبغي أن تكون محل نظرنا الفاحص لنعرف حقيقة اتجاهها الجماعي وطبيعة سلوكها المدني، ومن ثم نحكم به على الرمز الجسد وهـو المدينة، وذلك باب يطول، إنما قصدنا هنا إلى التنبيه على أن المدينة التقليدية ذات الحصن الراسخ والأثر التذكاري الشامخ والقصر المزخرف الباذخ كانت تعبيراً عن مجتمع ذي قيم خاصة بهم. والجماعة المسلمة الأولى من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، كانت لها بدورها قيمها ولها مواقفها الواضحة الإيجابية من المجتمعات سواها، فهي إن قبلت من سلوك تلك الجماعات شيئاً، قبلته لأنه يساير ما تعتقده وتذهب اليه، وإن رفضت رفضت على علم كذلك. فنقول وبالله التوفيق، إن مثل تلك الآثار الخوالد اختفت في مدينة الرسول (ﷺ) وعلى أيامه وأيام الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) لا لقصر ماديّ، فإن الدخل كان قد تضاعف وأربى على ما كان بيد أهل يثرب قبل الإسلام. كيف وقد صارت بلاد فارس وما والاها كلها بقبضة المسلمين والشام ومصر، على زمان أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما).

ولا لقصر في العمارة، فإن يثرب وأقاليمها كانت تعرف القصور والحصون، منذ الجاهلية الأولى، ألَا ترى إلى قول السموأل:

بنـى لي عاديا حصـنًـا حصيـنًـا ... وبئـرًا منـه إنْ شئـت ارتـويت

«لكن النبي (ﷺ) لم يبن حصنًا ولا خلفاؤه الراشدون، ولا قصرًا ولا رفعوا قبرًا ولا أقاموا نصبًا تذكاريًا إذ كان لهم من جميع ذلك مواقف معلومة في السنة.

أما الأنصاب فقد كانت حرامًا، وأما البناء على القبور فقد لحقه التحريم أيضًا، بنهي النبي (ﷺ) عنه، اتقاء عبادتها. وأما القصر فإن عدالة الإسلام الاجتماعية، قضت بأن يكون الإمام فوق عامة الناس في علمه وتقواه وعبادته، ومثلهم في معاشه، سنة مضى عليها رسول الله (ﷺ) وتبعه عليها خلفاؤه الراشدون (رضي الله عنهم).

وأما الحصن فخبره طريف، ذلك لأن من نظر إلى الأمر نظرًا أوليًا، يعتقد أن الحاجة كانت داعية إليه، لأن المدينة على زمان الرسول (ﷺ) وخلفائه الراشدين (رضي الله عنهم)، كانت مدينة تحارب ويحاربها من حولها من البلاد والقبائل، فكانت المخافة من أن تُغزى دائمة، وقد حدث ذلك بالفعل مرتين في غزوتي أُحُد والأحزاب.

ورُوي عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في حديث اعتزال النبي (ﷺ) أزواجه، أنه كان يبلغهم أن غسان كانت تنعل الخيل لتغزو المسلمين في عقر دارهم(١٢)، فلم يحركهم ذلك إلى اتخاذ الحصون، وقد كانت الحصون معروفة وقد اضطروا في غزوة الأحزاب إلى حفر الخندق، ثم لم يحملهم ذلك على التفكير في اتخاذ الحصن الدائم بعد.

والذي نذهب إليه من تفسير ذلك، أن المدينة كانت في توسع مطّرد أراده لها النبي (ﷺ)، وكان الحصن مما يحد رقعة المدن، بل يجعل ما بداخله أكثر انتماءًا إلى الحياة المدنية مما بخارجه، فلم يكن النبي (ﷺ) - وسنته معروفة - ليحصن على دوره ودور أصحابه المقربين، ويذر بقية الناس، ولا ليجعل من بلده مجتمعين، أحدهما داخل السور والآخر خارجه.

هذا رأي في تفسير تلك الظاهرة والله أعلم، والحقيقة أن النبي (ﷺ) لم يسور مدينته، فكانت بذلك أشبه بالمدن الحديثة.

وما ذهبتُ إليه من الرأي في شأن السور أومأ إليه صاحب **وفاء الوفا**، حيث كتب «ومن تأمل ماذكر في دور المهاجرين ومنازل القبائل منهم مع ما سبق في منازل الأنصار، رأى أمرًا عظيمًا فيما كان من عمارة المدينة وسعتها، واتصال بعضها ببعض، وآثار ما كان من العمارة شاهدة بذلك اليوم، واسم المدينة صادق على ذلك كله»(١٣) قال: «وسيأتي في ترجمة قباء، أنها كانت مدينة كبيرة متصلة بالمدينة الشريفة، أي بما بينهما من النخيل، ولهذا لم تكن الجمعة تقام بغير المسجد النبوي، فسبحان من يرث الأرض ومن عليها». ثم قال: «ولما طرق المدينة الشريفة الخراب في أطرافها، جعلوا لها سورًا، قال المجد الفيروزبادي، سور المدينة الشريفة بناه أولاً عضد الدولة بن بويه بعد الستين وثلاثمائة، في خلافة الطائع بن المطيع لله»(١٤).

يعني كان لمدينة الرسول (ﷺ) أن تعيش ثلاثمائة سنة على ما أسس الرسول (ﷺ)، لتحتاج إلى السور الذي استغنت عنه بطبيعة البنية الاجتماعية على زمانه وزمان خلفائه، وإنما أقول بطبيعة البنية الاجتماعية، لأني رأيت السور بني فيما بني من المدن لا ليعصم المدينة فحسب، بل ليعصم الحاكم أحيانًا من سخطة أهل مدينته. وقد ثارت دمشق على الأمويين غير مرة، ثار بعضها على بعض، وخرجت الكوفة على ولاتها وكذلك البصرة، وكثير من مدن الإسلام إلا ما رحم الله. أما العدوان على عثمان (رضي الله عنه)، فقد جاء من خارج المدينة. وخلاصة القول، أن المدن كانت ربما خرجت على حكامها واضطرتهم إلى الحصون، وذلك دعاني إلى أن أطلب طرفًا من العلة في أن لم يفكر نبي الله (ﷺ) ولا خلفاؤه الراشدون (رضي الله عنهم) في السور. إلا أن قضية السور مبحث لابد لمن طلب النظر في تاريخ عمارة المدينة، من الخوض فيه.

وعلة أخرى في تجافي المسلمين آنذاك عن المباني المشيدة هو حرصهم على الاقتصاد في النفقة، فإنه مامن بلد قديم رفع فيه شيء من تلك المعالم البارزة التي سميناها، إلا كان ذلك على حساب الرعية وبظلم من الحكام وتسخير

شديد. والمجتمع المسلم عُرف من قيمه أنه يدين لله لا للحاكم، وإنما تأتي طاعته للحاكم لأنه ينفذ أوامر الله، ومن ثم لم تكن سخرة. وهذا مما قلتُه بأن المدينة تجسد اتجاهات المجتمع، وكثير من الناس عند مشاهدة الأهرام ونحوها ينسى أنها إنما رُفعت بظلم من الحاكم على رعيته، وبسخرة القوي القادر للضعيف. لاغبار عليها من دقة التصميم، ولكنها تعبير عن طراز خاص من المدينة.

تلك كانت مدنا تعمل لأجل الطاغوت الذي جعل أهلها فريقين يستضعف طائفة منهم، كما قال الله في شأن فرعون. وقال الله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ۝ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ۝ وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ۝ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ ۝ الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ ۝ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ ۝﴾(١٥). فذكرهم بالعمارة وذكرهم بالطغيان، فأبان وجه عمارتهم وأنها كانت ابتغاء الطغيان، فكان من ذلك الفساد. وقال الله على لسان هود يخاطب عادًا قومه: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ﴾(١٦). فذكر بنايتهم تلك المعالم الباهظة الثمن على كل شرف من أرضهم لغير الحاجة إليها، فسماها عبثًا وعابها عليهم. وإنما أطلت في هذا المقام لأن فيه قيمة إسلامية أحببت أن تقرن به، وعلى هديها يُنظر إلى واقع المدينة.

على أن بناء الدور الجميلة والقصور الحسنة لم يُمنع في الإسلام، فقد كانت بالمدينة القصور قبل الإسلام، وأثناء حياة النبي (ﷺ) وبعده، يسكنها الأنصار وغيرهم، وما علمنا أن النبي (ﷺ) دعا إلى هجرانها. بل نذكر في هذا المقام الحديث الذي يرويه مسلم، من أن رسول الله (ﷺ) نام عند أم حرام الصحابية، ثم استيقظ وهو يضحك. «قالت فقلت: ما يضحكك يا رسول الله؟ قال: ناس من أمتي عُرِضوا عليَّ غزاةً في سبيل الله، يركبون ثبج هذا البحر ملوكًا على الأسرة، أو كالملوك على الأسرة»(١٧).

فكان ضحكه (ﷺ) سرورًا لما أُري، والسرور آية الرضى والاستحسان. فقد رضي عما رأى من حال أمته، وهم كأنهم ملوك على الأسرة من يسر الحال. وإنما يأبى الإسلام أن تكون سخرة ومظلمة، وعبادة لغير الله، وذلك جعل تلك المعالم التقليدية في المدن القديمة تختفي من مدينة الرسول (ﷺ)، فالقصر قد يكون لناس من الرعية ولا يكون للحاكم. ولما فتح الله عليهم وصاروا إلى اليسر، بنوا قصورًا كثيرة بالمدينة، أكثرها بناها أبناء الصحابة، والله يقول: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾(١٨). فما ضيّق على عبد أن يرتاح بماله، وفي الخبر: «كل ما شئتَ والبس ما شئتَ، ما أخطأتك اثنتان: سرف ومخيلة»(١٩).

وباب من الحديث في شأن المعمار آخر، نقول وبالله التوفيق: إن العمارة منها ماهو لازم لا تؤدي تلك الرسوم والمباني والخطط ما أريدت له إلا به، مثل ما يحققه البيت من الظل والحماية من المطر والريح والبرد، وسائر ما ترفع البيوت لأجل اتقائه. ومثل ما ينتفع به من شبكة تصريف المياه لأنه بدونها لاتكون الحياة مطاقة، ومثل الطرق النافذة. فهذه الأشياء التي سميتُها وما جرى مجراها في تحقيق كل غاية، تجعل الحياة ممكنة بداخل المدينة، هي التي نقول إنها لازمة.

ثم من العمارة فضل على هذا اللازم، تتحقق به النواحي الجمالية.

فإذا تدبرنا الفرد والمجتمع والإدارة النافذة الأمر التي ترعى الفرد والمجتمع، رأينا أن القسم الأول من العمارة «اللازمة»، مما يلزم الجماعة تحقيقه، فلابد لكل ساكن من مسكن يقيه ما يقي ابن آدم بمحال مسكنه، وفي المجتمعات العادلة تلتزم الدولة ويلتزم المجتمع برعاية أفراده في تحقيق المسكن المريح.

ثم لا بد للمدينة من تلك النظم الشبكية من تخطيط المصارف والشوارع، وهنا تأتي مسئولية الدولة في التخطيط وإلزام الناس بتبني النظام الكلي للبلد، ويلزم الفرد من قبل المجتمع والدولة كلتيهما، وفوق ذلك من قبل ضميره إن كان ضميره واعيًا للخلق المدني - يلزم بتبني تلك النظم والحفاظ عليها واحترامها.

إذا كان الأمر كذلك، فإن مدينة الرسول (ﷺ) قد تحققت فيها العدالة الاجتماعية في تلك الوجوه كلها، بما لو تفرغ له امرؤ ورصده لجاء كتابًا، وسنقول في بعض منه.

قال الله ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنٗا﴾(٢٠). فكان هدفًا من أهداف الدولة الجديدة والمجتمع الجديد، تحقيق ذلك السكن لكل فرد من أفراده. وهي غاية لم ينشغل عنها الرسول (ﷺ) والمسلمون من أول أيام الهجرة. ولم تواجه مدينة من مدن الله ما واجهته مدينة الرسول (ﷺ) من استقبال مهاجرين، يفدون إليها بغية الإقامة، وأكثرهم لا يحملون من متاع قليلاً ولا كثيراً. وينتظرون أن تستضيفهم مدينة الرسول (ﷺ) بغية الإقامة الدائمة، فكانت المشكلة السكنية من أولى المشكلات التي شرّع لها نبي الله (ﷺ) الحلول، ومازال (ﷺ) يرعاها بعين الساهر حتى تحقق لكل فرد السكن.

قال السمهودي رواية عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة: «كان رسول الله (ﷺ) خط الدور بالمدينة»(٢١)

وقال ياقوت: «لمّا قدم رسول الله (ﷺ) مهاجرًا إلى المدينة، أقطع الناس الدور والرباع»(٢٢). ثم طفق يعدد من تلك الدور التي اختطها رسول الله (ﷺ). وفي إشراف النبي (ﷺ) بشخصه على اختطاط الدور، وفيه (ﷺ) كانت تتمثل السلطة الإدارية ما يعطي الأمر بُعْدًا مدنيًّا بحق.

ويبدو لكل مَنْ درس الأحاديث والأخبار المروية في هذا الشأن، والمتفرقة في أبواب الكتب، أن ذلك التخطيط كان يصدر عن خطة شاملة ترى أبعاد الكل بأجزائه. يتبين ذلك من اختطاط الطرق ومصارف المياه. وتعيين المسافات بين الحارات، نريد بذلك أنه لا تُهجر حارة وتُعمر أخرى إلا تحت نظر السلطان، ثم يكون له في ذلك مذهب ينصح الناس به. ويحضرني في هذا المقام الحديث الذي يرويه البخاري من «أن بني سلمة أرادوا أن يتحولوا

عن منازلهم، فينزلوا قريبًا من النبي (ﷺ) قال: فكره رسول الله أن يعروا، فقال ألا تحتسبون آثاركم»[٢٣]، يعني حضهم على البقاء بموقعهم من المدينة، وما اختار لهم أن ينتقلوا إلى جوار المسجد وإن كان ذلك منه لأنه كره «أن يعروا»، يعني أن يتركوا موقعهم خاليًا. فهذا الحديث مدعاة للتفكير والرأي بأن توجيهاته (ﷺ) فيما يتعلق بأمر المدينة، كانت تصدر عن رؤية شاملة، وقد كان تنبأ بأن تمتد المساكن إلى أميال، وذلك في الحديث الذي يرويه مسلم عن النبي (ﷺ) قال: «تبلغ المساكن أهاب أو يهاب». سئل الراوي فكم ذلك من المدينة؟ قال: كذا وكذا ميلًا[٢٤]. ومعلوم أن المدينة ـ كل مدينة ـ عرضة إلى هجرة عمرانية داخلية، أعني تعمر منها جهات وتخرب أخرى، وتزدحم جهات أخرى. ففي الحديث الأول، حديث بني سلمة، تنبيه على تلك الحقيقة وموقفه (ﷺ) منها بتوجيههم بالبقاء في ديارهم. وفي حديث مسلم توقع لخروج الخطة السكنية إلى أرض كانت تبعد عن المدينة أميالاً، والتوقع يقتضي الإعداد وإلا لم تكن مصلحة. ويبدو أن النبي (ﷺ) كان يرحب بأن تكبر مدينته، نرى ذلك من الحديثين المتقدمين، ونراه من أحاديث أخرى كالحديث الذي يرويه مسلم وغيره وترجم له النووي بـ «الترغيب في المدينة عند فتح الأمصار»، قال قال رسول الله (ﷺ): «يُفتح الشام فيخرج من المدينة قوم بأهلهم، يبسّون والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، ثم يُفتح اليمن فيخرج من المدينة قوم بأهلهم، يبسّون والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون. ثم يُفتح العراق فيخرج من المدينة قوم بأهلهم، يبسّون والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون»[٢٥]. ففي الحديث دعوة إلى نبذ الهجرة من المدينة وتحريض على سكناها.

وقد تأتى للمدينة أن اتسعت اتساعًا ملموسًا على عهده (ﷺ) وعهد خلفائه الراشدين (رضي الله عنهم)، قال السمهودي «مَنْ تأمل ما ذكر في دور المهاجرين ومنازل القبائل منهم مع ما سبق في منازل الأنصار ـ رأى أمرًا عظيمًا فيما كان من عمارة المدينة وسعتها واتصال بعضها ببعض، وآثار ماكان من العمارة شاهد بذلك اليوم، واسم المدينة صادق على ذلك كله»[٢٦].

فأمامنا مدينة ضخمة متزايدة، وأعتقد أن نظرتنا المعمارية الكلية ينبغي أن تنطلق من عند تلك الحقيقة، وأعتقد أن هذه الحقيقة تقوّي ما ذهبتُ إليه في السور، وأنه لم يتخذ لأنه كان يتنافى ورؤية المخطط (ﷺ) الذي كان يريده لها أن تكبر لا أن تُحد. أما لِمَ أراد لها أن تكبر، فإن الجواب عليه يقع في غير هذا الباب الذي نحن فيه الآن من أمر المعمار.

وههنا نتساءل عن النظام الصحي وشبكة الطرق وشبكة تصريف المياه، وسائر ما يجعل هذا العمران الهائل مريحًا لساكنيه، وهو أمر وددتُ لو تدارسه الناس وتناولوه بالنقد والتحليل، لنقف على باب من السيرة كثيرًا ما يُغفل، لكني أشير ههنا إلى شيء من الآثار دالة بمحتواها على رعاية ذلك المجتمع لتلك الأشياء. وبعضها يتعلق بالمدينة من حيث هي مجمع سكني واحد.

أما فيما يتعلق بكل دار مسلم، فإن تخطيطها أخذ شكله من الأحاديث التي تنظم علائق أفراد الأسرة بعضهم ببعض، وعلاقتهم بسواهم من أصدقاء وضيوف، وهي كثيرة ومظانها معروفة في كتب السنن. وأشير هنا إلى قول الله ﴿ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ﴾(٢٧)، وما رُوي عن النبي (ﷺ) في أمر الاستئذان بالنسبة لداخل الدار من خارجها، وبالنسبة لسكانها كل على الآخر في موقعه الخاص به، حتى ليستأذن المرء على أمه والولد على أبيه، وما رُوي من التفرقة بين الأطفال في المضاجع في سن خاصة، وما كان من أمر الحجاب.

فإن تلك الأشياء تستدعي إقامة المسكن على أوصاف خاصة، تعبر في النهاية عن القيم التي يتبناها المجتمع المسلم في هذا الجانب من حياته.

وفي الوضع العام يحضرني ما رواه مسلم من أن النبي (ﷺ) قال: «إذا اختلفتم في الطريق جعل عرضه سبع أذرع»(٢٨)، وفي قوله: «إذا اختلفتم» دلالة على أن الأذرع السبع هي الحد الأدنى الذي يحكم به الحاكم، حين يتشاح الناس ويختلفون وينبغي لذوي النظر أن يبحثوا عن العلة التي لأجلها جُعل أدنى الطريق سبع أذرع، ولا أراها إلا المسافة المريحة، لأن يمر ذاهب وجائي من غير مزاحمة، فإن كان الأمر كذلك فإنه يذهب ويجيء البعير المحمل، والحمار عليه النهايتان (وهي الخشبة التي توضع معترضة على ظهره يعلق عليها الأحمال). وإنما حاولتُ ذلك لأنه يقتضي الزيادة في الحد الأدنى إذا كان ما يمر بعيد الطرفين، كما هو الحال في مدننا الحاضرة التي تمر فيها العربات واللواري والحوافل.

وشيء آخر أحببتُ أن أذكّر به، وهو أن السبع الأذرع التي جُعلت حدًّا أدنى، هي في قياس المدن القديمة طريق واسع مريح، وقد رأيتُ طرقًا في مدن قديمة، بل في مدن حديثة أقل عرضًا من ذلك.

ثم يحضرني ما رُوي في أمر البلاط. والبلاط موضع مبلط بالحجارة كان حول مسجد الرسول (ﷺ)، أُقيم من زمان النبي (ﷺ)(٢٩)، ذكره السمهودي، قال: وللبلاط أسراب ثلاثة تصب فيها مياه المطر، فواحد بالمصلى عند دار إبراهيم بن هشام، والآخر على باب الزوراء عند دار العباس بن عبدالمطلب، ثم يخرج ذلك الماء إلى ربيع في الجبانة عند الحطابين، وآخر عند دار أنس بن مالك في بني جديلة عند دار بنت الحارث(٣٠). وكانت تلك الأسراب فيما يبدو تجري تحت الأرض.

وفي ذلك الدليل على أن المدينة عرفت منذ صباها البلاط والمجاري التي تصرف المياه.

قدمنا أن المعمار منه ما تدعو إليه الحاجة، ومنه ما يكون تعبيراً عن ذوق صاحبه وبحسب يسره، وكان كثير مما كتبناه آنفًا في شأن ما دعت الحاجة إليه من أصول العمارة. كما قدمنا الدليل على أن الإسلام لم يمنعهم من اتخاذ

الدور الحسنة البناء والله يقول: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾*(ب). ونودّ أن نضيف هنا أن التحسين قد حدث بالفعل، ونظرة في عمارة مسجد الرسول (ﷺ) تدلنا على ذلك.

نقل البخاري في باب «بنيان المسجد»، عن عبدالله بن عمر: «أن المسجد كان على عهد رسول الله (ﷺ) مبنيا باللبن وسقفه الجريد وعمده خشب النخل، فلم يزد فيه أبو بكر شيئًا، وزاد فيه عمر وبناه على بنيانه في عهد رسول الله (ﷺ) باللبن والجريد وأعاد عمده خشبًا. ثم غيّره عثمان فزاد فيه زيادة كثيرة وبنى جداره بالحجارة المنقوشة والقصة، وجعل عمده من حجارة منقوشة وسقفه بالساج»(٣١).

ونقل صاحب وفاء الوفا: «أن المسجد بعد أن زاد فيه عثمان (رضي الله عنه) لم يزد فيه علي ولا معاوية (رضي الله عنهما)، ولا يزيد ولا مروان ولا ابنه عبدالملك شيئًا، حتى كان الوليد بن عبدالملك (وكان عمر بن عبدالعزيز عامله على المدينة ومكة)، بعث الوليد إلى عمر بمال وقال له من باعك فأعطه ثمنه ومن أبى فاهدم عليه وأعطه المال فإن أبي أن يأخذه فاصرفه إلى الفقراء».

قال: وكتب الوليد بن عبدالملك إلى ملك الروم: «إنا نريد أن نعمر مسجد نبينا الأعظم، فأعنّا فيه بعمال وفسيفساء، قالوا فبعث إليه بأحمال من فسيفساء وبضعة وعشرين عاملاً، وقال بعضهم بعشرة عمال، وقال قد بعثتُ إليك بعشر يعدلون مائة، وبثمانين ألف دينار عونًا له».

ويُروى أن ملك الروم بعث إليه بأربعين عاملاً من الروم، وأربعين من القبط، وبأربعين ألف مثقال ذهب، قال الراوي: وبعث إليه بهذه السلاسل التي فيها القناديل.

قالوا وهدمه عمر سنة إحدى وتسعين، وبناه بالحجارة المنقوشة المطابقة وقصة بطن النخل، وعمله بالفسيفساء والمرمر، وعمل سقفه بالساج وماء الذهب، وهدم حجر أزواج النبي (ﷺ) فأدخلها في المسجد.

وفي خبر آخر «أن عمر أخمر النورة التي تعمل بها الفسيفساء سنة، وحملوا القصة من بطن نخل منخولة، وعمل الأساس بالحجارة والجدار بالحجارة المطابقة والقصة، وجعل عمد المسجد من حجارة حشوها عمد الحديد والرصاص»(٣٢).

ففي هذه الأخبار، أن العمارة كانت في تقدم مطرد من حيث زينتها، وفيها دخول الأثر الرومي على العمارة الإسلامية. وفي الخبر الأخير حديث طريف، وهو قوله أن عمد المسجد من حجارة حشوها عمد الحديد والرصاص، وطرافته أنهم سلّحوا البناء، وهذا شأن يعني أصحابنا المهندسين والمعماريين.

---

* المحـرر (ع):

(ب) الطلاق: ٧.

وقد ناقش المجتمع آنذاك إدخال الأثر الرومي في العمارة بين قابل له ورافض، في أخبار يطول بذكرها بحثنا هذا الذي أردنا له الاختصار، فمن طلبها فهي في مظانها في المؤلفات الإسلامية المعروفة.

لكن نشير هنا إلى ما أشرنا إليه أولاً، من أن ما كان يجري في المسجد كان يجري في دور المدينة، فقد كانت دور المهاجرين التي بُنيت على زمان النبي (ﷺ)، أكثرها تفي بالحاجة فقط، ثم زادوا في البناء لما فتح الله عليهم. فلما كان زمان أبناء الصحابة وبنيهم، وهو الزمان الذي رفع فيه عمر (رضي الله عنه) عمارة المسجد على الوجه الذي نقلناه، كانت المدينة تعج بالقصور والدور الضخمة التي عدّد منها المؤرخون شيئًا كثيرًا (انظر وفاء الوفا)، وألحقت بتلك الدور والقصور الحدائق، فكانت شيئًا بديعًا.

والمقصود هنا أن المعمار تقدم في أنحاء المدينة متزامنًا، فلم يكن هناك قطاع فيه رفعة وقطاع فيه انخفاض، كما نجد في سائر المدن القديمة، حيث يتميز قطاع الحكام والطبقة الراقية عما سواه بتميز عمارته، بل كانت مدينة الرسول (ﷺ) مقتصدة في النفقة على زمانه، تُصرف أموالها إلى سدّ الحاجة أولاً، لا تميز حاكمًا على محكوم. فلما زاد دخلها وكان لها ثراء، نهضت العمارة في نواحيها. وكان في ذلك سعة ومصداقًا لنبوءة النبي (ﷺ) وتوقعاته.

لا يفوتنا أن نذكر أن النبي (ﷺ) خطط فيما خطط السوق والمصلى الذي كان يحتفل به أهل البلد في أعيادهم، فيصلي بهم ويذكرهم.

نقل صاحب **وفاء الوفا**، أنه كان بالمدينة في الجاهلية سوق بزبالة، من الناحية التي تُدعى يثرب، وسوق بالجسر في بني قينقاع، وبالصفاصف بالعصبة سوق، وسوق يقوم في موضع زقاق بين حيين، كانت تقوم في الجاهلية وأول الإسلام. ثم نقل عن عطاء بن يسار «لما أراد رسول الله (ﷺ) أن يجعل للمدينة سوقًا، أتى سوق بني قينقاع، ثم جاء سوق المدينة فضربه برجله، وقال هذا سوقكم»(٣٣).

وخلاصة القول، إن الأمر لم يكن تخبطًا عشوائيًا، وإنما كان وفق خطة معلومة، وتوقع صادق من رسول الله (ﷺ) في اتساع المدينة، واقتطاع دورها، ومد شوارعها، وشبكات مصارفها، ومواقع سوقها، ومصلاها ومسجدها وحدائقها، وسائر ما يعكس وجه البلد العام. ثم علّمهم من القيم الإسلامية ما عليه كان تنظيم الدور من داخلها. فهذا هذا.

ثالثًا : الرعاية الصحية العامة

كل مجتمع مدينة ذي قيم وأعراف مدنية مستنيرة، فلابد له من أن يراعي أمر الصحة وإلا عادت المدينة مباءةً للوباء للأسباب المعروفة في انتشاره، من ازدحام السكان وتلاحز البناء ونحوه. والصحة العامة تحرك جماعي ترعاه

إدارة البلد، ويحافظ عليه المجتمع ويؤدب بعلمه الأفراد. وما حُفظ عن النبي (ﷺ) في هذا الباب كثير، حتى لا يخلو كتاب من كتب السنن من أبواب في الطب.

والذي نريد أن نشير إليه، أن تلك التوجيهات ينبغي أن يلحظ فيها، أنها كانت صادرة من قبل السلطة التي يتلقى منها المجتمع أوامره ونواهيه، فهي بذلك تمثل اللوائح والنظم الصحية، وأنها كانت صادرة من قبل الزعامة التي تربي في الأفراد الأعراف الاجتماعية، وتدعوهم إلى فضائل الأخلاق وقيمها، فهي بذلك كانت جزءً من الأعراف المدنية.

وما أُثر من توجيهات الإسلام في ذلك، يمكن تصنيفه إلى ما يلي:

(١) أوامر ونواهي تتعلق بالصحة الوقائية، كالنهي عن البول في الماء الراكد، وفي الظلال والطرقات التي يرتادها الناس، وعن مجامعة النساء الحيّض. وكالأمر بقتل الكلاب إلا ما استثني، والأمر بغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب.

(٢) توجيهاتٍ ونصائح طبية، مثل تنظيم أوقات النوم والاقتصاد في الأكل والاغتسال والنظافة. وذلك أيضًا من باب الصحة الوقائية.

(٣) أوامر ونواهي وتوجيهاتٍ تتعلق بالأحوال المرضية، كالحَجْر على البلد الذي يقع به الطاعون، والدعوة إلى التداوي والاجتهاد في طلب العلاج والتحريض عليه، وكراهة الكي بالنار، وما أشبه ذلك.

(٤) أوامر ونواهي وتوجيهات تتعلق بمعاملة المرضى وعيادتهم، وطريقة تقديم الأدوية إليهم في رفق.

(٥) دعوةٍ إلى مواصلة البحث في تطوير أسباب العلاج، ومعرفة أنواع الأدوية والأدواء، وذلك في مثل الحديث الذي يرويه البخاري: «ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً»(٣٤).

والأحاديث في ذلك كثيرة ومعروفة في كتب السنن، وقد أحببنا أن نلمح إلى أن عين المجتمع كانت ساهرة على الوقاية والطب والعلاج. ولعل ذلك هو الذي جعل العالم الإسلامي بعد يحرز تقدمًا كبيرًا في مجال الطب، حتى كانت المارستانات ـ وهي المستشفيات ـ موضع عناية الحكومة حتى في عصور الدولة المتأخرة.

رابعًا: حماية البيئة ورعاية النبات والحيوان

أول ما يحضر المرء من ذلك ما رُوي في الأحاديث الصحيحة، أن النبي (ﷺ) حرّم ما بين لابتي المدينة. فنهى عن قطع شجرها وقتل حيوانها(٣٥).

وفي موطأ مالك، أن أبا هريرة كان يقول: «لو رأيتُ الظباء بالمدينة ترتع ما ذعرتها. قال رسول الله: مابين لابتيها حرام»(٣٦).

ومما ينبغي أن يُذكر في هذا الباب ما رُوي من اتخاذ الحِمَى، قال السمهودي: «الحِمى لغةً الموضعُ فيه كلأ، يحمى ممن يرعاه، وشرعًا موضعٌ من المَوات يُمنع من التعرض له، ليتوفر فيه الكلأ، فترعاه مواش مخصوصة»(٣٧).

وقد كانت الأحماء في الجاهلية يتخذها السادة لإبلهم، فلما جاء الإسلام أبطلها، وأعلن أن لاحمى إلا لله ورسوله(٣٨)، يعني إلا لخيل المسلمين وإبل الصدقة، وتلك لم تكن مندوحة من تجميعها بالمدينة. وقد رُوي أنه كان بالمدينة على زمان عمر (رضي الله عنه) أربعون ألف حصان، مرتبطة في سبيل الله، وذلك أمر طبيعي في بلد انطلقت منه الجيوش التي قضت على الردة، والجيوش التي قضت على فارس وكسرت شوكة الروم. فكان في اتخاذ الحمى وترشيد تعاطي النبت لتلك الخيول ولإبل الصدقة التي تجمع إلى بيت المال، مصلحة كبرى.

على أنه قد رُوي ما يفيد أن الحمى، كان يؤذن فيه لبهائم ضعفة الناس دون أغنيائهم، على عكس ما كان يجري في الجاهلية(٣٩)، فكان في اتخاذه بعد المصلحة العامة، مصلحة خاصة بالفقراء وعدالة لهم.

ثم أن النبي (ﷺ) دعا أصحابه إلى استصلاح الأراضي وعمارتها وزرعها، والأخبار في ذلك كثيرة، وآثار تحرك الصحابة في هذا الاتجاه محفوظة في الكتب التي أرخت للمدينة، مثل وفاء الوفا. ونذكر هنا الحديث الذي يرويه مسلم من قوله (ﷺ): «ليست السنة (يعني الجدب والجفاف) بأن لا تُمطروا، ولكن السنة أن تُمطروا وتمطروا ولا تنبت الأرض شيئًا»(٤٠).

فالجدب يكون بانقطاع المطر، وهو الجدب الذي يسبق إلى الأذهان توقعه، ولكن ثم جدب أخطر منه، وهو ما يكون من إعراض الأرض عن النبات، إما لتصحرها وإما لإعراض الإنسان عن إنباتها، وهما معنيان متلازمان. ولهذا الحديث موقع في باب التصحّر يعرفه الجغرافيون ودارسو أحوال البيئة.

ما زالت عناية النبي (ﷺ) بأمر النبات حتى عادت المدينة نسيجًا أخضر من داخلها ومن حولها. يشهد لذلك الوصف الذي نجده في الكتب.

قدمنا أن النبي (ﷺ) جعل المدينة وما حولها حرمًا آمنًا للحيوان، ويحضرني هنا بعض الأحاديث التي تدعو إلى الرفق بالحيوان، والمحافظة على النوع من الانقراض.

نجد في صحيح مسلم النهي عن أكل لحم الحُمر الأهلية، ونجد من أسباب النهي أن ذلك كان إبقاءً عليها، وهو ما يرويه عن ابن عباس: «إنما نهى عنه رسول الله (ﷺ) من أجل أنه كان حمولة الناس»(٤١)، وفيه عن أنس قال: «لما كان يوم خيبر، جاء جاءٍ فقال: يا رسول الله أُكلت الحمر، ثم جاء آخر فقال: يا رسول الله أُفنيت الحمر، فأمر رسول الله (ﷺ) أبا طلحة، فنادى إن الله ورسوله ينهاكم عن لحوم الحمر»(٤٢).

وفي صحيح مسلم أيضا: «أن نملة قرصت نبيًّا من الأنبياء، فأمر بقرية النمل فأحرقت، فأوحى الله إليه أفي أنْ قرصتك نملة أهلكتَ أمة من الأمم تسبِّح»(٤٣). على أنه أبيح قتل الحيوان الضار من عقرب وحية ونحوها.

ومما يدخل في هذا الباب حديث المرأة التي عُذبت، في أن ربطت هرة وجوعتها حتى ماتت(٤٤). وحديث الرجل الذي سقى الكلب العطشان، قال: «بينما رجل يمشي بطريق اشتد عليه العطش، فوجد بئرًا فنزل فيها فشرب ثم خرج، فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل قد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ مني، فنزل البئر فملأ خفه ماءً ثم أمسكه بفيه حتى رقى فسقى الكلب، فشكر الله له فغفر له. قالوا يا رسول الله وإن لنا في هذه البهائم لأجرًا فقال: في كل كبد رطبة أجر»(٤٥).

التعليقـات والإشـارات

(١) شرح المنتقى، جـ٧، ص١٩٠.
(٢) النووي، شرح مسلم، جـ٩، ص١٥٤.
(٣) القصص: ٥٩.
(٤) الأنعام: ٩٢؛ الشورى: ٧.
(٥) صحيح مسلم، جـ١، ص٥٧٤.
(٦) وفاء الوفا، جـ٣، ص١٠٣٧.
(٧) المصدر السابق نفسه، ص٩٤٢.
(٨) المصدر السابق نفسه، ص٩٨٨.
(٩) المصدر السابق نفسه، ص٩٤٢.
(١٠) تهذيب اللغة، مادة (م د ن).
(١١) Arnold Toynbee, *Cities on the Move*, 41

(١٢) صحيح مسلم، جـ١ ، ص٦٣٧ .
(١٣) المصدر نفسه، جـ٢ ، ص٧٦٥ .
(١٤) الموضع السابق نفسه .
(١٥) الفجر: ٦-١٢ .
(١٦) الشعراء: ١٢٨ .
(١٧) صحيح مسلم، جـ٢ ، ص١٥٩ .
(١٨) الطلاق: ٧ .
(١٩) صحيح البخاري، جـ٤ ، ص٢٣ .
(٢٠) النحل: ٨٠ .
(٢١) المصدر نفسه، جـ٢ ، ص٧١٧ .
(٢٢) معجم البلدان، عند ذكر «المدينة» .
(٢٣) صحيح البخاري، جـ١ ، ص١٢٠ .
(٢٤) صحيح مسلم، جـ٢ ، ص٥٥٩ .
(٢٥) المصدر السابق نفسه، جـ١ ، ص٥٧٨ .
(٢٦) المصدر نفسه، جـ٢ ، ص٧٥٦ .
(٢٧) النور: ٢٧ .
(٢٨) المصدر نفسه، جـ١ ، ص٧٠٤ .
(٢٩) السمهودي ، المصدر نفسه، جـ٢ ، ص٧٣٤ .
(٣٠) المصدر السابق نفسه، جـ٢ ، ص٧٣٦ .
(٣١) المصدر نفسه، جـ١ ، ص٨٩ .
(٣٢) السمهودي ، المصدر نفسه، جـ٢ ، ص٥١٣ .
(٣٣) المصدر السابق نفسه، جـ٢ ، ص٧٤٧ .
(٣٤) المصدر نفسه، جـ٤ ، ص٨ .
(٣٥) موطأ مالك، جـ٢ ، ص٢٠٣ .
(٣٦) الموضع السابق نفسه .
(٣٧) المصدر نفسه، جـ٣ ، ص١٠٨٢ .
(٣٨) المصدر السابق نفسه، ص١٠٨٦ .
(٣٩) المصدر السابق نفسه، ص١٠٨٨ .
(٤٠) المصدر نفسه، جـ٢ ، ص٥٥٩ .
(٤١) المصدر السابق نفسه، ص١٧٠ .

(٤٢) صحيح مسلم، جـ١٣، ص٩٤.
(٤٣) المصدر السابق نفسه، جـ١٤، ص٢٣٨.
(٤٤) المصدر السابق نفسه، ص٢٤٠.
(٤٥) المصدر السابق نفسه، ص٢٤١.

المصـــادر والمراجـــع

أولاً: الـعـربيـــة:

ابن تيميه، أحمد بن عبدالحليم،
الفتاوي (بتحقيق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي. مطابع الرياض، ١٣٨٢هـ).

ابن خلدون، عبدالرحمن،
المقدمة (المكتبة التجارية الكبرى).

ابن هشام،
السيرة النبوية (بتحقيق مصطفى السقا وابراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي. القاهرة: شركة مكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م).

أبو داود، سليمان بن الأشعث،
السنن (بتحقيق محمد محي الدين عبدالحميد. طبعة دار الفكر، الناشر دار إحياء السنة المحمدية).

أبو الوليد، سليمان بن خلف الباجي ـ القاضي،
المنتقى شرح موطأ مالك (مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٣١هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل ـ الحافظ،
الجامع الصحيح مع حاشية السندي (طبعة دار إحياء الكتب العربية).

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، الحافظ،
الجامع الصحيح (وهو السنن) (المكتبة السلفية بالمدينة المنورة مطبعة المدني، ١٣٨٤هـ).

السمهودي، نور الدين علي بن أحمد المصري،
وفاء الوفا (بتحقيق محمد محي الدين عبدالحميد. بيروت: دار إحياء التراث العربي).

الشافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس، الإمام،
الأم (دار الشعب، ١٣٨٨هـ).

الطبري، محمد بن جرير،
تاريخ الأمم والملوك (الطبعة الأولى. المطبعة الحسينية المصرية).

مالك بن أنس، الإمام،
الموطأ بشرح السيوطي. ورواية يحيى بن يحيى (طبعة مصطفى البابى الحلبي، ١٣٤٩هـ).

مسلم بن الحجاج، الحافظ،
صحيح مسلم (طبعة عيسى البابى الحلبي وشركاه بمصر).

ياقوت بن عبدالله، شهاب الدين أبو عبدالله الحموي الرومي،
معجم البلدان (بيروت: دار صادر - دار بيروت، ١٣٧٤هـ).

ثانيًا: غير العربية:

Bor, Walter,
The Making of Cities (London: Leonard Hill, 1972).

Mumford, Lewis,
The City in History (London: Secker & Warburg, 1963).
The Culture of Cities (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1938).

Toynbee, Arnold,
Cities on The Move (Oxford University Press, 1970).



إجلاء عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لغير المسلمين من نجران وخيبر وما جاورها

مصطفى فايده

لقد أجلى سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في سنة ٢٠هـ (٦٤٠م)(١) اليهود من خيبر وما جاورها والنصارى من نجران، وقد كانوا قد عقدوا مع رسول الله (ﷺ) اتفاقًا ومعاهدة. ولقد كان عمر (رضي الله عنه) قد اعتبر أسرى حروب الفتوح التي وقعت في عهده في حكم الذميين، وعاملهم معاملة الأحرار، ولهذا أخذ منهم الجزية عن رؤوسهم والخراج عن أراضيهم.

والمصادر تزودنا بأسباب مختلفة لاتخاذ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لقراره بإجلاء غير المسلمين من أماكنهم في شبه الجزيرة العربية. ونستطيع هنا أن نقسم تلك الأسباب إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: في روايات هذا القسم نجد أن إجلاء اليهود عن خيبر وما حولها قد اتخذ لأسباب خاصة بتلك المنطقة، تختلف عن الأسباب الخاصة بنجران والتي أدت إلى إجلاء النصارى عنها، أي إن الإجلاء في كل من المنطقتين قد اتخذ لأسباب خاصة مختلفة تخص كل منطقة على حدة.

القسم الثاني: أما روايات هذا القسم فقد حاولت أن تُرجِع إجلاء غير المسلمين من يهود ونصارى من البقعتين المذكورتين إلى سبب واحد. وهذا السبب هو أخذ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بحديثٍ لرسول الله (ﷺ) والاعتماد عليه.

وسوف نحاول هنا أن نتناول كيفية إجلاء غير المسلمين من أماكنهم بشكل مستقل لكل منطقة، ونبحث الوضع الخاص لكل من المنطقتين، كل على حدة، معتمدين على الروايات والأخبار التي جاءت بها المصادر المختلفة.

(١) إجلاء يهود خيبر وما حولها إلى أطراف الشام

لقد أجلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) اليهود الذين كانوا يعيشون في خيبر ووادي القرى(٢) وفدك، إلى نواحي تيماء وأذرعة الشام وأريحا(٣). ولما كان الرسول (ﷺ) قد قام بتطبيق مبدأ «المشاركة في الزراعة» مع اليهود، بعد فتح خيبر وما حولها، فإن عملية الإجلاء هذه تعتبر إلغاءً لهذا الاتفاق. وتسجل المصادر ثلاثة أسباب رئيسة

دفعت عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لاتخاذ قرار إجلاء اليهود: وهذه الأسباب سياسية واقتصادية وصحية، والأسباب السياسية هي أهم هذه الأسباب، ولها وزن خاص بين الأسباب المذكورة. ونبدأ بذكر الأسباب الاقتصادية والصحية أولاً، تاركين الأسباب السياسية إلى ما بعد ذلك. طبقًا لما نقله البلاذري أن عمر (رضي الله عنه) أجلى يهود خيبر من ديارهم لظهور الوباء بينهم. وهذه الرواية التي انفرد بها البلاذري في حد ذاتها، من الصعب اعتبارها سببًا لإجلاء اليهود. ولكن هذه الرواية إذا أضيفت إلى الأسباب الأخرى لعملية الإجلاء، يمكن أن نعتبرها سببًا آخر، آخذين في الاعتبار القلق الذي سببه انتشار الوباء. وبعد أن أشار البلاذري إلى انتشار الوباء بين اليهود، قرن ذلك بقوله أنهم أساءوا معاملة المسلمين(٤).

أما في ما نقله ابن سعد والبلاذري عن راوٍ واحد، فإن سبب إجلاء عمر (رضي الله عنه) ليهود خيبر قد ارتبط بسبب اقتصادي محض. فطبقًا لما ذكره ابن سعد: «فلم يزالوا (أي اليهود) على ذلك حتى كان عمر بن الخطاب وكثر في أيدي المسلمين العمال وقووا على عمل الأرض، فأجلى عمر اليهود إلى الشام، وقسم الأموال بين المسلمين إلى اليوم»(٥).

وكما هو معلوم أن الرسول (ﷺ) عندما قالت له اليهود إنهم أعلم بزراعة الأرض وفلاحتها من المسلمين، وخاصة أن المسلمين ليست لديهم حينئذ القوة الكافية لفلاحة الأراضي ـ مثلما أصر على ذلك راوي هذا الخبر ـ ترك (ﷺ) اليهود وأبقاهم في خيبر وما جاورها. ومن هنا نفهم أنه عندما رأى عمر (رضي الله عنه) في المسلمين الكفاية والقدرة على زراعة الأراضي، وأصبحوا قوة اقتصادية ملحوظة، قام بإجلاء اليهود(٦).

ولقد كانت حادثة الاغتيال التي تذكرها بإصرار المصادر الإسلامية، سببًا في إحياء مناقشة وضع اليهود في خيبر وما حولها. فقد ذهب عبدالله بن عمر (رضي الله عنهما) ومعه الزبير بن العوام والمقداد بن عمرو وسعيد بن زيد بن عمر بن نفيل، إلى خيبر لتفقد وضع النخيل والبساتين بها. وعندما كان عبدالله بن عمر (رضي الله عنهما) ينام ليلاً على سطح المنزل ألقى به اليهود إلى الأرض، مما أدى إلى كسرٍ في يديه. وبناءً على هذه الحادثة، جمع عمر بن الخطاب الصحابة في المدينة، وخاطبهم موضحًا لهم فعلة اليهود، وأنه عزم على إجلائهم بقوله: «أيها الناس إن اليهود فعلوا بعبدالله ما فعلوه، وفعلوا بمظهر بن رافع مع عداوتهم على عبدالله بن سهل في عهد رسول الله (ﷺ)، لا أشك أنهم أصحابه ليس لنا عدو هناك غيرهم، فمن كان له بها مال فليخرج فأنا خارج، فقاسِمٌ ما كان بها من الأموال، وحاد حدودها، ومورف أرفها ومجلي اليهود منها»(٧).

ومظهر بن رافع كان قد أحضر من الشام إلى خيبر عشرة عمال من النصارى للعمل عنده. فقام اليهود بتحريض هؤلاء العمال ضد صاحبهم فقتلوه. ولقد وصل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لاتخاذ قراره بإجلاء اليهود، بناءً على ما رآه من أفعالهم الشنيعة وتصرفاتهم المسيئة للمسلمين(٨).

ومن ناحية أخرى، نرى أن اليهود كانوا قد قتلوا عبدالله بن سهل في زمن رسول الله (ﷺ) في خيبر، وطلب منهم الرسول (ﷺ) الدية. ولكن اليهود أقسموا للرسول (عليه الصلاة والسلام) بأنهم لاعلم لهم بهذا القتل، فقام رسول الله (ﷺ) بدفع دية عبدالله بن سهل من بيت المال(٩). وطبقًا لرواية وردت في **صحيح البخاري**: عندما أجمع عمر (رضي الله عنه) أمره على إجلاء اليهود من خيبر، جاءه أحد بني أبي الحقيق فقال: «. . . يا أمير المؤمنين أتخرجنا وقد أقرّنا محمد، وعاملنا على الأموال وشرط ذلك لنا. فقال عمر: أظننت أني نسيت قول رسول الله (ﷺ)، كيف بك إذا خرجت من خيبر تعدو بك قلوصك ليلة بعد ليلة. فقال: كانت هذه هزيلة من أبي القاسم. فقال: كذبت يا عدو الله، فأجلاهم عمر»(١٠).

ولقد كانت خيبر منطقة يمر بها المسلمون كثيرًا؛ أولاً: وقوعها في طريق التجارة إلى الشام. وثانيًا: نتيجة طبيعية لمشاركتهم في الزراعة بها، واحتياجهم دائمًا للذهاب إليها. ولهذا قرر عمر (رضي الله عنه) أن يجلي اليهود عن خيبر وما جاورها بعد أن أخذ في اعتباره حوادث القتل والاغتيال معًا، ورأى أن ذلك سببًا رئيسًا. ونحن إذا أضفنا إلى هذا السبب الرئيس ما ذكرناه آنفًا من أسباب أخرى، وهي انتشار الوباء وفسخ عملية المشاركة في الزراعة نتيجة توفر الأيدي العاملة الكافية من المسلمين لفلاحة الأرض، نكن بذلك قد وقفنا بجلاء على أسباب إجلاء عمر (رضي الله عنه) لليهود من خيبر وما حولها.

إن قول رسول الله (ﷺ) لليهود عندما أبقاهم في أماكنهم بعد فتح خيبر، بشرط المشاركة في الزراعة: «أقركم ما أقركم الله» ـ كان دافعًا مهمًا لكي يتخذ عمر (رضي الله عنه) قرار الإجلاء(١١).

كيف قام عمر (رضي الله عنه) بعملية الإجلاء؟

ولنأت الآن للحديث عن كيفية تطبيق قرار الإجلاء من قبل عمر (رضي الله عنه)، وكيف تحقق ذلك وخاصة وضع الأراضي في منطقة خيبر وما حولها. لقد دعا عمر (رضي الله عنه) كل صاحب مالٍ في خيبر من الصحابة ـ الذين كانوا قد اشتركوا في فتحها، وأصابوا من الغنائم أراضي أو نخيلاً ـ إلى الخروج إلى خيبر، ليأخذ كل صاحب مال ماله. وهذا التطبيق نجده لم يتبع في القلاع والحصون التي فتحها المسلمون بدون حرب، أي صلحًا، وخاصة أراضي فدك، فقد كان لها شأن آخر. لقد ذهب عمر (رضي الله عنه) ورافقه بعض من أصحابه قاصدًا خيبر لتقسيم الأراضي، ولـلإشراف على إجـلاء اليهود من أماكنهم. وبدأ بفصل الأراضي التي أخذت عنوة عن التي أُخذت بالصلح، وأعطى كل صاحب حق حقه. أما بالنسبة لأمهات المؤمنين، فقد أطلق لهن الاختيار بين الحصول على أراض أو الحصول على الدخل من هذه الأراضي. وقد رضي قسم منهن بالأرض، وأخذ قسم آخر الدخل من الأرض.

واتبع عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الشيء نفسه في توزيع أراضي فدك ووادي القرى، وحيث إن أراضي فدك قد أُخذت صلحًا، فقد قام (رضي الله عنه) بتقويم نصف الأراضي والنخيل فيها، وحدد بعدل قيمتها، ودفع قيمة هذه الأراضي إما ذهبًا أو وَرِقًا أو أقتابَ إلى يهود فدك، ثم أجلاهم. وتفيد المصادر بأن عمر (رضي الله عنه) لم يتبع هذا الإجراء في خيبر، وأنه أجلاهم من أماكنهم دون أن يدفع لهم شيئًا؛ مع أننا نرى أنه قد دفع إلى يهود خيبر قيمة محاصيلهم التي بين أيديهم(١٢).

وكان من المفروض أن يتبع الإجراء نفسه في القلاع التي أُخذت بالصلح في خيبر، كما فعل ذلك في فدك، ولكن لم نصادف بهذا الخصوص أي رواية أو ذكر في أي مصدر. ومن إجراء سيدنا عمر (رضي الله عنه) الذي طبقه، نفهم وبوضوح أن بعض هذه الأراضي التي أخذت بالحرب في زمن رسول الله (ﷺ) قد اعتبرت غنيمة. ومن ناحية أخرى طبقًا لما رأيناه في إجراء فدك فإن الأراضي التي فتحت صلحًا أو عنوة، كان لكل منهما وضع مختلف عن الآخر.

ويجب علينا هنا أن نبين أن إجلاء يهود خيبر وما جاورها، لم يتجاوز حدود دولة الإسلام، ولكنه كان عبارة عن إجلائهم من منطقة إلى منطقة أخرى. وهذا يوجب علينا عدم اعتبار عملية الإجلاء إخلالاً بحقوق الذميين. والأسباب التي أوردها المؤرخون المسلمون لعملية الإجلاء هذه، تظهر لنا بجلاء أحقية الدولة في اتخاذ هذا القرار الذي اتخذه عمر (رضي الله عنه). ففي مقابل إخلال اليهود بالاتفاقات المعقودة بينهم وبين المسلمين، كان جزاؤهم تطبيق عقوبة «النفي» لهم، مما لا يعتبر جزاءً ثقيلاً(١٣).

(٢) إجلاء نصارى نجران إلى أطراف الكوفة

لقد أجلى عمر (رضي الله عنه) نصارى نجران إلى نواحي الكوفة(١٤). وتروي لنا المصادر أن نصارى نجران قد أطلقوا أسماء أماكنهم القديمة في نجران على المناطق الجديدة التي أسكنوا فيها، وقالوا: نجران العراق أو نجرانية الكوفة.

وروى البلاذري أن قسمًا من نصارى نجران قد توجهوا إلى الشام. وفضلاً عن ذلك، فلكون يهود نجران على اتفاق وارتباط مع نصارى نجران، فقد أجلوا أيضًا معهم(١٥). ولكن السؤال هو: لماذا أجلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) نصارى نجران من أراضيهم إلى أطراف الكوفة مع أنهم كان لهم عهد من الرسول (ﷺ) من قبل؟ وجدد هذا العهد في زمن أبي بكر (رضي الله عنه)؟(١٦). وقد استطعنا بعد البحث في المصادر الإسلامية، إلى أن نصل إلى ثلاثة أسباب مهمة أدت إلى عملية إجلاء نصارى نجران:

فطبقًا لما أورده أبو يوسف فإن عمر (رضي الله عنه) قد خاف على المسلمين من جمع النصارى في نجران للسلاح والخيل وغير ذلك من عدة الحرب بغرض القتال، ولهذا فإنه أجلاهم وأسكنهم «نجران العراق»(١٧).

أما بالنسبة لأبي عبيد القاسم بن سلام وابن سعد، فقد أوردا سببًا آخر مختلفًا. فهما يذكران أن عمر (رضي الله عنه) قد أجلى النصارى من نجران لإخلالهم بشرط من شروط اتفاقهم مع رسول الله (ﷺ). وهذا الشرط هو عدم أكلهم الربا. وهؤلاء النصارى كانوا قد بدأوا في تعاطي الربا في عهد عمر (رضي الله عنه)، ولهذا اعتبرهم قد أخلوا بشروط العهد المعقود معهم فأجلاهم(١٨).

وإذا جاء الدور للبلاذري، فقد ذكر مع السببين السابقين سببًا ثالثًا مختلفًا لعملية إجلاء نصارى نجران، وهـو: كان أهل نجران قد بلغوا أربعين ألفًا فتحاسدوا بينهم، فأتوا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فقالوا: أَجْلِنا. وكان عمر قد خافهم على المسلمين، فاغتنمها فأجلاهم. فندموا بعد ذلك وأتوه، فقالوا: أقلنا. فأبى ذلك»(١٩).

ونتساءل الآن: أي هذه الأسباب الثلاثة كان الدافع الأساسي في اتخاذ عمر (رضي الله عنه) قراره بإجلاء النصارى من نجران؟ إن تقرير ذلك هو من الصعوبة بمكان. فليس من المنطق الأخذ برواية البلاذري التي ذكر فيها أن سبب الإجلاء كان بناءً على طلبهم ورغبتهم بعد وقوع الاختلاف فيما بينهم وتحاسدهم.

وأما إخلالهم بشرط عهدهم مع رسول الله (ﷺ) بألا يأكلوا الربا، فهو يعتبر سببًا مهمًا. إن تعاطي الربا وعـدم احـترام المـواثيق ومراعاتها يعتبر عنصرًا أساسيًا في وقوع عملية الإجلاء. ولكن إذا أخذنا في الاعتبار أن المتعاطين للربا وآكليه لا يشكلون أكثرية في المجتمع، وأن عمر (رضي الله عنه) عندما أجلاهم، لم يغير وضعهم كذميين، نجد أن السبب الذي ساقه أبو يوسف يجب أن يُقبل على أنه يشكل الأساس لقرار عمر (رضي الله عنه). فنحن نرى أن جواد علي يذكر: أن عمر (رضي الله عنه) رأى في بقاء النصارى قد يكون سببًا لتعرض شبه جزيرة العرب لانتشار النصرانية، وأنهم قد يخرجون على المسلمين ويثيرون الفتن بتحريض من الروم والأحباش، ولهذا قام بإجلائهم(٢٠).

ولقد رأينا أن سيدنا عمر (رضي الله عنه) لم يجل كل نصارى نجران، بل أبقى بها بعض عناصر من النصارى واليهود. وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل. ولكنَّا نريد أن نتناول الآن بالبحث كيفية تطبيق عمر (رضي الله عنه) لقراره بإجلاء النصارى من نجران، وما أتبع من خطوات نستقيها من الأخبار المتعلقة بذلك.

عندما أراد عمر (رضي الله عنه) إجلاء نصارى نجران من أراضيهم، تفادى وقوع أي ظلم لهم، حين قام بشراء عقاراتهم وأموالهم(٢١).

وبذلك نجد أنَّ سيدنا عمر (رضي الله عنه) قد تلافى وقوع أي ضرر على أهالي فدك ونجران، حيث فتحتا صلحًا. وعلاوة على ذلك أرسل عمر (رضي الله عنه) إلى أهالي نجران وإلى ولاة المناطق التي أجلوا إليها هذا الكتاب:

بسم الله الرحمن الرحيم
«هذا ما كتب به عبدالله عمر أمير المؤمنين لأهل نجران
«ان من سار منهم بأمان الله لا يضره أحد من المسلمين، ووفّى لهم بما كتب لهم محمد النبي (ﷺ) وأبو بكر.
أما بعد: فمن مروا به من أمراء الشام وأمراء العراق فليوسعهم من حرث الأرض. فما اعتملوا من ذلك فهو لهم صدقة لوجه الله، وعقبة لهم مكان أرضهم لا سبيل عليهم فيه لأحد ولا مغرم. أما بعد فمن حضرهم من رجل مسلم فلينصرهم على من ظلمهم، فإنهم أقوام لهم الذمة وجزيتهم متروكة عنهم أربعة وعشرين شهرًا بعد أن يقدموا، ولا يكلفوا إلا من صنعتهم البز غير مظلومين ولا مغنومًا عليهم».
شهد عثمان بن عفان ومعيقب وكتب»(٢٢).

ويحتوي كتاب سيدنا عمر (رضي الله عنه) هذا، على أسس مهمة. فمن ناحية فيه تحديد «ذمية» أهل نجران، ومن ناحية ثانية فيه أمر لولاة المناطق التي استقروا بها بتطبيق بعض الأوامر. وبناءً على ذلك نرى:

(١) دوام المحافظة على عهد رسول الله (ﷺ) وأبي بكر (رضي الله عنه) مع أهل نجران وعدم إلحاق نصارى نجران الضرر بالمسلمين.

(٢) أمره (رضي الله عنه) في كتابه إلى ولاة الكوفة والشام، بأن يعطوا لأهل نجران من الأرض المنبتة والواسعة، ويؤكد على ألا يأخذوا من نتاج تلك الأراضي الخراج أو أي نوع من الضرائب.

(٣) في هذا الكتاب نقطة تلفت النظر. فبينما يفهم ضمنًا أن أهل نجران لابد أن يستمروا في دفع الجزية، وهي عبارة عن ألفي حلة لكل سنة طبقًا لعهدهم مع الرسول (ﷺ)، فإنه يؤكد على عدم أخذ هذه الجزية منهم لمدة أربعة وعشرين شهرًا ـ أي عامين ـ وذلك لتلافي أي ضرر قد يقع بهم لنتيجة لرحيلهم من أماكنهم القديمة، واستقرارهم في أماكنهم الجديدة.

وإضافة إلى ما استنتجناه من هذا الكتاب نجد نتيجة مهمة أخرى، وهي أننا قد أشرنا سابقًا بأن قسمًا من نصارى نجران لم يجل عنها وبقي فيها. ولكن رأينا أن القسم الأعظم من هؤلاء قد أجلي وبقيت الجزية على ما هي عليه، ألفي حلة في السنة. وعندما نجد أن التأكيد الصريح بعدم أخذ أي نوع من الضرائب على الأراضي الجديدة من نصارى نجران والمحافظة على ما اتفقوا عليه مع رسول الله (ﷺ)، نجد من ناحية أخرى أن بعض الأراضي التي أخذت صلحًا لم يضرب عليها الخراج.

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن الرواية التي أوردها أبو يوسف بخصوص أخذ الخراج من أهل نجران، ليست على الأراضي الجديدة التي استقروا بها ولا علاقة لها بها، ولكن هذه الرواية تخص أراضى نجران الواقعة بأطراف

اليمن، لأن عمر (رضي الله عنه) قد أعطى أراضي أهل نجران الذين أجلاهم، إلى بعض أهل اليمن، ووضع عليهم الخراج على أساس طريقة الري[٢٣].

وبعد أن وصلنا إلى نهاية البحث في إجلاء عمر (رضي الله عنه) يهود خيبر وما حولها، ونصارى نجران، وتطور عملية الإجلاء هذه، فلنتناول الآن الحديث النبوي الشريف الذي يتعلق بهذا الموضوع: ولقد أوضحنا آنفًا أسباب الاجلاء الخاصة بكل منطقة على حدة. ولذا يجب أن نذكر الحديث النبوي الشريف الذي اعتبرته بعض الروايات وكتب الحديث، أنه هو الأساس في اتخاذ عمر (رضي الله عنه) قراره بإجلاء غير المسلمين من أماكنهم. والحقيقة أن هذا الحـديث قد اكتسب أبعادًا وأهمية كبرى، خاصة من قبل بعض المستشرقين، وتحليلهم له. وقد روي هذا الحديث في عدة روايات؛ وهي بالترتيب:

الرواية الأولى: «عن أبي عبيدة بن الجراح: قال: آخر ما تكلم به النبي (ﷺ): أخرجوا يهود أهل الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب»[٢٤].

الرواية الثانية: «. . . أخبرني عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله (ﷺ) يقول: لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب، حتى لا أدع فيها إلا مسلمًا»[٢٥].

وفضلًا عن هذين الحديثين، نجد أن هناك أحاديث ذكرت تشمل وجوب إخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، كل طائفة على حدة وهي:

ففي وجوب إخراج اليهود من جزيرة العرب الحديث المروى «عن أبي عبيدة قال: قال رسول الله (ﷺ): أخرجوا يهود الحجاز من جزيرة العرب»[٢٦]. وهي الرواية الثالثة.

وفي إجلاء نصارى نجران، نجد هذا الحديث في رواية رابعة: «سمعت عليًا يقول: قال لي رسول الله (ﷺ) إن وليتَ الأمر بعدي، فأخرج أهل نجران من جزيرة العرب»[٢٧].

وإضافة إلى ذلك نجد في المصادر حديثًا يتعلق بإجلاء عمر (رضي الله عنه) ليهود خيبر ونصارى نجران: «أن رسول الله (ﷺ) قال: لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»[٢٨]. وفي رواية أخرى له قال رسول الله (ﷺ): «لا يجتمع بأرض العرب، أو قال بأرض الحجاز دينان»[٢٩].

والآن نتساءل كيف يمكن أن نؤسس علاقة بين هذه الأحاديث الشريفة المروية عن رسول الله (ﷺ)، وبين قرار عمر (رضي الله عنه) بإجلاء غير المسلمين من جزيرة العرب، وتنفيذه لذلك؟.

في بعض المصادر والأبحاث التي تناولت هذا الموضوع، نجد أنها تذكر أن عمر (رضي الله عنه) قد اعتمد في اتخاذ قراره بإجلاء غير المسلمين في المقام الأول على أحاديث الرسول (ﷺ). ولكنّا ننظر بعين التحفظ إلى وجود علاقة تربط بين هذه الأحاديث النبوية التي تأمر بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، أو بعدم اجتماع دينين في جزيرة العرب، وبين القرار الذي اتخذه عمر (رضي الله عنه) باجلائهم. وسوف نحاول توضيح وجهة نظرنا في هذا الصدد، بتناول بعض الحوادث فنقول: فلو كان هناك أمر من الرسول (ﷺ) في هذا الشأن لكان من الواجب أن ينفذه أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) قبل خلافة عمر (رضي الله عنه). ونحن نعلم جيدًا إصرار أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، وعزمه الجازم على تسيير جيش أسامة بن زيد إلى الشام، ونعلم مدى حرصه (رضي الله عنه)، على تنفيذ أوامر الرسول (ﷺ) ووصاياه وتطبيقها. هذا من جانب أما من الجانب الآخر فليس من الممكن قبول القول بأن عملية الإجلاء لغير المسلمين من جزيرة العرب هذه، كانت غير ممكنة في ذلك الوقت بسبب انشغال أبي بكر (رضي الله عنه) بإخماد فتنة الردة. وعدم القبول راجع إلى أن أبا بكر (رضي الله عنه) قد تمكن من القضاء على فتنة مدعي النبوة، وحارب القبائل التي امتنعت عن دفع الزكاة، وقضى على ما أثارته من فتن وأخمدها. ثم إن الفتح الإسلامي المظفر للعراق والشام قد بدأ في زمن أبي بكر (رضي الله عنه). ونحن هنا أيضًا في غنىً عن الحديث عن تجديد أبي بكر (رضي الله عنه) للعهد الذي منحه رسول الله (ﷺ) لنصارى نجران(٣٠).

والنقطة التي يجب أن أركز عليها هاهنا هي: إن عمر (رضي الله عنه) لم ينفذ قرار الإجلاء بمجرد توليه الخلافة، ولكن التنفيذ تم في عام ٢٠هـ. وعلى ضوء هذا كله نسأل: أليس حريًّا بالمسلمين أن ينفذوا أمر رسول الله (ﷺ) ووصيته بإجلاء غير المسلمين من جزيرة العرب، قبل أن تتوجه جيوشهم الغازية إلى فتح بلاد فارس والروم؟

ويجب علينا ونحن نؤكد على عدم وجود علاقة بين الأحاديث النبوية الخاصة بإجلاء غير المسلمين، وبين قيام عمر (رضي الله عنه) بإجلائهم ـ يجب علينا أن نوضح نقطة مهمة تؤيد وجهة نظرنا، ولم تقف عندها المصادر أبداً. فقد رأينا أن عمر (رضي الله عنه) عندما أجلى نصارى نجران إلى نواحي الكوفة، ترك قسمًا ـ ولو قليلاً ـ منهم في أماكنهم(٣١). وفي هذا الخصوص نجد أن اثنين من الجغرافيين، وكذلك بعضًا من المؤرخين، يوردون أخبارًا عن الحركات السياسية لإمام الزيدية الإمام يحيى، في القرن الثالث الهجري في اليمن، ونعلم من هذه الأخبار أن وجود غير المسلمين قد استمر في نجران، وأن عمر (رضي الله عنه) لم يجلهم عن بكرة أبيهم. فلو كان الرسول (ﷺ) قد أوصى بإخراج غير المسلمين من جزيرة العرب أو بعدم اجتماع دينين بها، لبادر عمر (رضي الله عنه) الى إجلائهم كلهم، ولما ترك أحدًا مُن غير المسلمين في تلك البقاع!!(٣٢).

ونحن عندما نرجح أن عمر (رضي الله عنه) لم ينطلق في عملية الإجلاء لغير المسلمين، مستندًا في المقام الأول على الأحاديث النبوية، يجب علينا أيضًا أن نشير إلى الشروح المتعددة لهذه الأحاديث النبوية، وتحليلها ولاسيما

في كتب الفقه المختلفة. إن عدم التوافق الذي وضح بين الحديث النبوي الشريف، وبين ما قام به عمر (رضي الله عنه) من خطوات لإجلاء اليهود والنصارى، يدفعنا إلى مناقشة مسألة حدود جزيرة العرب. وفضلاً عن ذلك فإننا لسنا بصدد الدخول في مناقشة مسألة دخول غير المسلمين إلى الحرمين الشريفين، وعلاقتها بهذه الأحاديث النبوية الشريفة، حيث إن هذه المسألة قد ظهرت في عصر بعد العصر الذي نبحث فيه الآن(٣٣).

وحتى لا نخرج عن موضوع بحثنا، فإننا لا نريد أن نقف عند صحة هذه الأحاديث الشريفة التي أشرنا إليها آنفًا، وأن هذا الموضوع يجب أن يدقق من خلال مجموعات الحديث، ويلقى عليها الضوء الكافي. ولكنني هنا أجد نفسي مضـطرًا إلى ذكر حديث شريف آخر، يتصل بمسألة إجلاء غير المسلمين من جزيرة العرب، فقد أوصى الرسول (ﷺ) عند موته بثلاث: أولها الأمر بإخراج المشركين من جزيرة العرب. . .»(٣٤).

وفي الحقيقة نرى أن هذا الأمر قد نفذ، ولم يترك مشرك في جزيرة العرب، وان أمر رسول الله (ﷺ) أو وصيته هذه، قد نفذت وحققت في زمن خلافة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه).

وفي النهاية نخلص إلى أن عمر (رضي الله عنه) عندما أراد إجلاء يهود خيبر وما جاورها ونصارى نجران من أراضيهم، أخذ بعدة اعتبارات خاصة بوضع كل منطقة - خيبر ونجران - كل على حدة. وأن عمر (رضي الله عنه) لم يقم بإجلاء غير المسلمين من أماكن أخرى، غير جزيرة العرب. ونحن لا نعلم ما إذا كان إجراء مثل هذا قد طبق على غير المسلمين من قبل عمر (رضي الله عنه)، في مناطق أخرى خاصة في اليمن والبحرين. ولهذا فإن القول بالربط بين الأحاديث النبوية وعملية إجلاء عمر (رضي الله عنه) لغير المسلمين من جزيرة العرب، لهو من الصعوبة بمكان. وبعد هذه النتيجة التي توصلنا إليها، ليس مجالنا الآن أن نتناول بالتفصيل بعض الروايات المتعلقة بهذا الموضوع، والنتائج التي توصل إليها بعض الباحثين، وخاصة ادعاءات المستشرقين في هذا الشأن(٣٥). ونحن عندما نقول بأن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لم يجل أي جماعة من غير المسلمين من أماكنهم، فإننا نؤكد إن هذا الأمر كان قاصرًا فقط على جزيرة العرب(٣٦).

التعليقـات والإشـارات

(١) طبقًا لرواية لسيف بن عمر، لم يكد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يتولى مقام الخلافة حتى قام بإجلاء نصارى نجران. الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (طبع أوربا)، جـ١، ص ص٢١٦٢، ٢١٦٥. أما الواقدي فيذكر أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قد قام بهذا الاجلاء في سنة ٢٠هـ (٦٤٠م)، وهذا الرأي هو الذي أخذنا به هنا. الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٥٩٥؛ ابن الأثير، **الكامل** (طبعة بيروت)،

جـ٢، ص٥٦٩. ونجد في الروايات الأخرى عمومًا أن وضع يهود خيبر ونصارى نجران قد استمر على حاله الأول في السنوات الأولى لخلافة عمر (رضي الله عنه)، وأن إجلاءهم قد تم فيما بعد بدون أن تذكر تلك الروايات تاريخاً لذلك. ولهذا السبب، فإننا نرجح ما ذكره الواقدي في هذا الخصوص. وتطور الحوادث يجعلنا نقبل بأن عام ٢٠هـ هو عام الإجلاء. ومن ناحية أخرى نفهم من روايات المصادر المختلفة، أن غير المسلمين في هاتين المنطقتين المختلفتين قد تم إجلاؤهم في سنة واحدة.

(٢) في بعض الروايات أن عمر (رضي الله عنه) لم يجل اليهود الذين كانوا يقطنون بوادي القرى، لوقوع هذه المنطقة خارج حدود الحجاز، ولذا لم تدرج في عملية الإجلاء. ولكن المصادر الأخرى لم تصرح بذلك ولم تذكره، أما البلاذري الذي نقل لنا هذا الخبر في الصفحة نفسها، ذكر أنهم قد أجلوا. البلاذري، **فتوح البلدان** (تحقيق صلاح الدين المنجد)، ص٣٩؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٢٢، أبو داود، **السنن** (القاهرة، ١٢٨٠هـ)، جـ٢، ص٢٩.

(٣) ليس من الصعب القول بأن اليهود كانوا يقطنون في تلك البقاع التي تقع في أطراف الشام، حيث إننا نعلم أن تيماء كانت مسكنًا لليهود. ابن سعد، **الطبقات الكبرى** (بيروت)، جـ١، ص٢٧٩. ومن أجل البقاع الأخرى انظر ياقوت، **معجم البلدان** (بيروت)، جـ١، ص ص١٣٠-١٣١، ١٦٥. ويجب اعتبار الرواية التي تذكر أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، قد أجلى يهود تيماء غير صحيحة. البلاذري، **المصدر النفسه**، ص٤٠. وبخصوص إجلاء عمر (رضي الله عنه) لليهود إلى تلك المناطق انظر البخاري، **الجامع الصحيح** (الترجمة التركية، تجريد صريح، طبع أنقرة)، جـ٧، ص١٦٣، ومسلم، **الصحيح** (الترجمة التركية، استانبول: محمد صوفي أوغلو)، جـ٥، ص٦٨؛ وابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ٢٨٣. وبخصوص عدم إجلاء عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ليهود تيماء واليمن أنظر محمد حميد الله، **رسول الإسلام** (الترجمة التركية *Islam Peygamberi* I, 399 طبع استانبول)، وأيضًا عبدالرزاق، **المصنف** (بيروت)، جـ٦، ص٥٥.

(٤) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٥، لم تشر المصادر إلى أية علاقة بين ظهور هذا الوباء وذلك الوباء الذي ظهر في عمواس في عام ١٨هـ، مع ملاحظة أننا قد قبلنا عام ٢٠هـ على أنه العام الذي تم فيه الإجلاء ليهود خيبر. انظر بشأن طاعون عمواس البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص١٦٥-١٦٧؛ ابن قتيبة، **المعارف** (تحقيق ثروت عكاشة)، ص٦٠١؛ ابن أعثم الكوفي، **كتاب الفتوح** (حيدر آباد)، جـ١، ص١٠؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٥١١-٢٥١٦.

(٥) نقل البلاذري هذا الخبر، واستخدم كلمة «المال» بدلاً من «العمال» إذ قال: «وكثر المال في أيدي المسلمين وقووا على عمارة الأرض، أجلى اليهود إلى الشام وقسم الأموال بين المسلمين». البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٨.

(٦) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١١٤؛ البلاذري، **الموضع السابق نفسه**.

Antoine Fattal, *Le Statut Legal des Non-musulmans en Pays d'Islam* (Beyrouth, 1958), 91.

ويشير هذا المستشرق إلى أن هذه القوة البشرية، قد تأتت في ظل توفر آلاف العبيد من أسرى الفتوح. وانظر

كايتاني (Caetani) **إسلام تاريخي** (الترجمة التركية. إستانبول، ١٩٢٤م)، ج٥، ص ص١١٨-١١٩.

(٧) وفي البخاري: «. . . وقال: نقركم ما أقركم الله. وإن عبدالله بن عمر خرج إلى ماله هناك فعُدِي عليه من الليل، ففـدِعت يداه ورجـلاه، وليس لنا هناك عدو غيرهـم. هم عدونا وتهمتنا وقد رأيت إجلاءهم. .» البخاري، **المصدر نفسه**، جـ ٨، ص١٤٠.

(٨) أبو يوسف، **كتاب الخراج**: النص الموجود في شرحه المسمى **فقه الملوك ومفتاح الرتاج الموصد على خزانة كتاب الخراج** (للرحبى) الجزء الأول والثاني، (بغداد، ١٩٧٣، ١٩٧٥م)، ص٣٥٧؛ الواقدي، **كتاب المغازي**، (تحقيق مارسدن جونز، لندن ١٩٦٦)، ص ص٧١٦-٧١٧؛ ابن حبان، **كتاب الثقات** (حيدر آباد)، جـ٢، ص٢٢٢. إبن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٥٦٩-٥٧٠، وأيضا انظر اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي** (النجف، ١٩٦٤م)، جـ٢، ص١٤٥، ابن الأثير، **أسد الغابة**، جـ٤، ص٣٧٥؛ ابن حجر، **الإصابة** (القاهرة، ١٩٧٠-١٩٧٢م)، جـ٦، ص١٣٥.

(٩) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص٧١٣-٧١٥؛ ابن هشام، **السيرة النبوية** (القاهرة، ١٩٥٥م)، جـ٢، ص٣٥٤.

(١٠) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ ٨، ص ص١٤٠-١٤٢.

(١١) انظر بشأن محاولة اغتيال عبدالله بن عمر (رضي الله عنهما) والحوادث الأخرى: أبو يوسف، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣٥٥-٣٥٧؛ الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص٧١٦-٧١٧؛ ابن هشام، **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص٣٥٧؛ البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٧ ص١٦٣، جـ ٨، ص ص١٣٩-١٤٠؛ مسلم، **المصدر نفسه**، جـ٧، ص ص٦٧ - ٦٨؛ إبن حبان، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٢٢؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص٢٥، ٢٧، ٣٢؛ إبن كثير، **البداية والنهاية** (الرياض وبيروت)، جـ٤، ص٢١٩.

(١٢) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص ص١٤٠-١٤١؛ قارن:

Ali Safak, *Islam Arazi Hukuku ve Tatbikati* (Istanbul, 1977), 86.

(١٣) انظر حول توزيع الأراضي في خيبر الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص٧١٨-٧٢١؛ إبن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٣٥٧-٣٥٨؛ يحيى بن آدم، **كتاب الخراج** (تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة، ١٣٤٧هـ)، ص ص٣٩-٤٠؛ أبو عبيد القاسم بن سلام، **كتاب الأموال** (القاهرة: نشر هراس، ١٩٦٨م)، ص ص١٦-١٨؛ مسلم، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٦٦؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص٢٥، ٢٧-٢٨، ٣٢-٣٣، ٣٦-٣٧؛ اليعقوبي، **التاريخ**، (النجف، ١٩٦٤م)، جـ٢، ص١٤٥؛ محمد حميد الله، *Islāmda Devlet Idaresi* (استانبول، ١٩٦٣م)، ص ص٢٨، ١٩٦؛ الطنطاوي، **أخبار عمر** (دمشق، ١٩٥٩م)، ص ص٢٠٦-٢٠٩؛ المودودي، *Islāmda Toprak Mülkiyeti* (استانبول، ١٩٧٢م)، ص ص٦٤-٦٩؛ وعلى شفق، *Islam Arazi Hukuku*, 88.

وهنا نريد أن نوضح أن المصادر لم تذكر أية رواية عما إذا كان اليهود قد دفعوا الجزية أو الخراج في أماكنهم الجديدة التي استوطنوها أم لا. وفي الأصل يجب عليهم أن يدفعوا الجزية، ولكننا لم نستطع أن نتوصل إلى

معرفة مقدار الجزية وطريقة تطبيقها. ولكن ـ كما سنرى فيما بعد عند بحثنا عن نصارى نجران، وإذا ما أخذناهم مثالاً فسوف نجد تشابهًا بينهما. فقد استمر عمر (رضي الله عنه) في أخذ ألفي حلة عن كل سنة من نصارى نجران، حسبما شرط عليهم الرسول (ﷺ). ولكن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أعفاهم من هذا الشرط لمدة عامين، بسبب عملية الإجلاء لهم ليتمكنوا من الاستقرار في أماكنهم الجديدة. ولا ينبغي لنا أن نعتقد باستمرار عملية المشاركة في الزراعة مع يهود خيبر في أماكنهم الجديدة، فلربما صار تؤخذ منهم الجزية في الشام.

(١٤) في السنة نفسها مع يهود خيبر وهي سنة ٢٠هـ/٦٤٠م. وتروي بعض المصادر أن أهل نجران عندما رأوا الشامة السوداء على فخذ عمر (رضي الله عنه)، وهو يمتطي ظهر جواده، قالوا: هذا الذي نجد في كتابنا إنه يخرجنا من أرضنا. إبن الجوزي، **تاريخ عمر بن الخطاب** (طبعة الخانجي، ١٣٤٢هـ/١٩٢٤)، ص٥.

(١٥) ياقوت، **معجم البلدان**، جـ٥، ص ص٢٦٩-٢٧٠: «فقال أبو حسان الزيادي: انتقل أهل نجران إلى قرية تدعى نهر أبان من أرض الهجر المنقطع من كورة البهقُباذ من طساسيج الكوفة، وكانت هذه القرية من الضواحي وكان كسرى قد أقطعها امرأة يقال لها أبان، وكان زوجها من أوراد المملكة يقال له باني دكان قد احتفر نهر الصنيعة لزوجته وسماه نهر أبان. ثم ظهر عليها الإسلام وكان أولادها يعملون في تلك الأرض. فلما أجلى عمر (رضي الله عنه) أهل نجران نزلوا قرية من حمراء ديلم يرتادون موضعًا، فاجتاز بهم رجل من المجوس يقال فيروز فرغب في النصرانية، فتنصّر ثم أتى بهم حتى غلبوا على القرية وأخرجوا أهلها عنها، وابتنوا كنيسة دعوها «الأُكيراج». البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٧٨؛ وأيضًا الطبري، **الكامل**، جـ١، ص٢٥٩٥؛ إبن الأثير، **الكامل**، جـ٢، ص٥٦٩. ويلاحظ أن رسول الله (ﷺ)، حينما عاهد نصارى نجران، لم يتطرق بالذكر إلى يهود تلك المنطقة، ولكن خلال عملية الإجلاء رأينا لهم ذكرًا في هذه المنطقة.

(١٦) للوقوف على هاتين المعاهدتين انظر محمد حميدالله، **الوثائق السياسية** (طـ٢. بيروت، ١٩٦٩)، ص ص١٤٠-١٤٦، ١٥٨-١٥٩.

(١٧) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٤٨٥، ٤٩٠؛ البلاذري، **المصدر السابق نفسه**، ص٧٨. يقول الشبلي النعماني، **كتاب حضرت عمر** (الترجمة التركية. استانبول، ١٩٢٧)، ص٣٩١، إنهم سلّحوا أربعين نفرًا. مع أن هذا الرقم ذكر في المصادر على أنه هو عدد نفوس النصارى في نجران، ولم تذكر المصادر شيئًا عن عدد جيشهم، انظر البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٧٩.

(١٨) أبو عبيد بن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص٢٧٤، ٢٧٥-٢٧٦؛ إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٥٨؛ البلاذري، **المصدر السابق نفسه**. وانظر بشأن المعاهدة مع الرسول (ﷺ)، محمد حميدالله، **الوثائق السياسية**، ص ص١٤٠-١٤٦.

(١٩) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٧٩؛ إبن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٩٤؛ الهندي، **كنز العمال** (حيدر آباد، ١٣٦٣هـ)، جـ٢، ص٣٠٣. لم نستطع أن نتوصل إلى وجود علاقة بين كتاب عمر (رضي الله

عنه) إلى أهل رعاش في نجران وقت إجلائه إياهم، كما لم نستطع أيضًا أن نربط بين محتوى هذا الكتاب وتطورات إجلاء النصارى. انظر، بشأن كتاب عمر (رضي الله عنه) هذا، أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٤٥؛ البكري، **معجم ما استعجم**، جـ٢، ص٦٦٠، إبن القيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة** (دمشق، ١٩٦١م)، ص١٨٠؛ محمد حميدالله، **المصدر نفسه**، ص ص١٥٩-١٦٠.

(٢٠) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، جـ٦، ص ص٨٠-٨١.

(٢١) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٧٠، الهندي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٠٣؛ ياقوت، **معجم البلدان**، جـ٥، ص٢٦٩ (مادة نجران)؛ Max Van Berchem, *La Propriété Territoriale et l'Impôt Foncièr sous les Premiers Califes* (Généve, 1886), 18.

(٢٢) لقد أخذنا هنا بالنص الذي أورده أبو يوسف، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٤٨٥-٤٨٧؛ أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٢٧٤؛ إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٥٨؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص٧٨-٧٩؛ قدامة بن جعفر، **كتاب الخراج** (مخطوطة كوبريلي رقم ١٠٧٦)، ورقة ١٠٠أ؛ محمد حميد الله، **المصدر نفسه**، ص ص١٦٠-١٦١. وفي كتاب حميد الله يمكن الاطلاع على الفروق بين نسخ هذا الكتاب. ولكن فيما رواه سيف بن عمر، نجد أخبارًا أخرى بعضها جدير بالذكر، فطبقًا لتلك الروايات نجد أن أهل نجران قد عينوا البلاد التي سيخرجون إليها. وفضلاً عن ذلك فإنهم عندما قاموا بالخروج من مواطنهم، حددوا مساحة أراضيهم، وأخذوا نفس المقدار من الأراضي الممنوحة لهم في أماكنهم الجديدة التي استقروا بها. الطبري، **المصدر نفسه**، ص٢١٦٢. وبناءً على ذلك نجد أن رواية سيف بن عمر تلقي ضوءً أكثر على هذا الموضوع وتوضحه، كما أنها تؤيد رواية المصادر الأخرى، خاصة إذا أخذنا بكلمة «جريب الأرض» بدلاً من كلمة «حرث الأرض». فكلمة «جريب الأرض» والتي وردت في بعض الروايات، هي أقرب للمعقول ولها علاقة بمسألة تحديد مساحة الأراضي. انظر ابن الأثير، **الكامل**، جـ٢، ص٤٣٣.

(٢٣) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٤٩٥-٤٩٦، ٥٧٢-٥٧٣.

(٢٤) أحمد بن حنبل، **المسند**، الحديث رقم ١٦٩١، ١٦٩٤، ١٦٩٩؛ أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٤٤؛ الدارمي، **السنن**، (بيروت، د.ت)، جـ٢، ص٢٣٣. في المرجعين الأخيرين جاء الحديث بهذا الشكل: «عن أبي عبيدة بن الجراح قال: كان من آخر ما تكلم به رسول الله (ﷺ)، قال: أخرجوا اليهود من الحجاز، وأهل نجران من جزيرة العرب».

(٢٥) مسلم، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ص٤٠٠-٤٠١؛ أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٤٣؛ عبدالرزاق، **المصنف** (بيروت)، جـ٦، ص٥٤، أحمد بن حنبل، **المصدر نفسه**، الحديث رقم ٢٠١، ٢١٥، ٢١٩؛ إبن حبان، **كتاب الثقاة** (حيدر آباد، ١٩٧٣-١٩٧٥م)، جـ٢، ص٢٢٢. كذلك روى هذا الحديث كل من أبي داود والترمذي.

(٢٦) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٤٢؛ الطيالسي، **المسند**، ص٣١.

(٢٧) أحمد بن حنبل، **المصدر نفسه**، الحديث رقم ٦٦١؛ عبدالرزاق، **المصدر نفسه**، جـ٦، ص٥٨؛ وكذلك

ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، ص ص١٧٨-١٧٩.

(٢٨) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٤٣؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٣١؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢١٦٢؛ إبن كثير، **البداية والنهاية**، جـ٤، ص ص٢١٩-٢٢٠؛ الزيلعي، **نصب الراية**، ص ص٤٥٤-٤٥٥؛ كذلك: انظر ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٦٦٥.

(٢٩) عبدالرزاق، **المصدر نفسه**، جـ٦، ص ص٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٧-٥٨؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٧٩.

(٣٠) محمد حميدالله، **المصدر نفسه**، ص ص١٥٨-١٥٩.

(٣١) يجب أن نأخذ في الاعتبار أنه على الرغم من بقاء قلة من النصارى في نجران، فإن دفع ألفي حلة بقي على حاله كما شرط بذلك الرسول (ﷺ). ولذا يجب أن نقبل بأن القول بأن القسم الأعظم من نصارى نجران، قد أجلوا عن أماكنهم ومما يعطينا القناعة ببقاء جزء من نصارى نجران في أماكنهم وعدم جلائهم، أن عمر (رضي الله عنه) قد خفف عن النصارى مائتي حلة، وأصبح المطلوب منهم إعطاء ١٨٠٠ حلة لكل سنة. وانظر بشأن هذا الموضوع، وحول مقدار الجزية التي كان يدفعها نصارى نجران، والتغيرات التي حصلت على ذلك، أبو يوسف، **المصدر نفسه** جـ١، ص ص٤٨٧-٤٨٩، وقد ذكر أن عدد الحلل التي خففت قد بلغ ثلاثين حلة. أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٢٧٤؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٧٨ وما بعدها؛ حميدالله، **المصدر نفسه**، ص١٦٥؛ فلهاوزن، **العرب**، ص ص١٤٢-١٤٣؛ الريس، **الخراج في الدولة الإسلامية أو التاريخ المالي للدولة الإسلامية**، و A. Fattal, *op. cit.*, 36.

(٣٢) البكري، **معجم ما استعجم**، جـ١، ص١٢. ويذكر المؤلف هنا أن عمر بن الخطاب لم يخرج اليهود والنصارى من نجران ولا من اليمامة والبحرين. ابن المجاور، **تاريخ المستبصر** (ليدن، ١٩٥١-١٩٥٤م)، جـ٢، ص٢٠٩؛ ويفيد المؤلف أنه في زمانه ـ أي في القرن السابع الهجري ـ كان أهالي نجران هم من اليهود والنصارى والمسلمين، وكل منهم يشكل ثلث المجتمع. ولقد سار الإمام يحيى بن حسين (المتوفى ٣٢٥هـ/٩٣٧م) في عام ٢٨٤هـ من اليمن بجيشه إلى نجران، وعقد صلحًا مع أهالي نجران النصارى. وانظر حول الإمام يحيى وهذه المعاهدة ونصها، سليمان الكوفي، كتاب **سيرة الإمام يحيى بن حسين** (مخطوطة على أميري، رقم عربي ٢٤٦٤)، الورقة ١٣أ. اليمنى، **إنباء الزمن في أخبار اليمن** (طبعة برلين، ١٩٣٦م)، ص ص١٠-١١؛ أبو زهرة، **الإمام زيد** (القاهرة، ١٩٥٩م)، ص٥١٣؛ وكذلك مادة نجران التي كتبها A. Moberg في **دائرة المعارف الإسلامية** (الطبعة التركية)، جـ٩، ص١٦٧. وانظر، بشأن زيارة ابن النديم لأحد رهبان النصارى في نجران عام ٣٧٧هـ، في جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، جـ٦، ص٨٠. وكل هذا يثبت بوضوح إن عناصر غير مسلمة قد حافظت على بقائها في تلك البقعة.

(٣٣) انظر حول هذا الموضع ابن قتيبة، **المعارف**، ص ص٥٦٦، ٥٧١، ٥٧١؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية** ص١٥٩ وما بعدها؛ أبو يعلى، **الأحكام السلطانية** (القاهرة، ١٩٦٦م)، ص١٩٥ وما بعدها؛ الشوكاني، **نيل الأوطار** (القاهرة، ١٢٩٧هـ)، جـ٧، ص٢٧٤ وما بعدها؛ ابن حجر، **تلخيص الحبير** (دلهي، سنة

١٣٠٧هـ)، ص ص٣٧٨-٣٧٩؛ للمؤلف نفسه، فتح الباري، جـ٦، ص ص١٠٣-١٠٤؛ وله أيضًا، عمدة القارى، جـ٧، ص ص٩٠-٩٢، ١٩٤؛ إبن القيم، أحكام أهل الذمة، ص ص١٧٥، ١٩١.

(٣٤) البخاري، المصدر نفسه، جـ٧، ص ٦٣؛ جـ٨، ص ص٤١٢-٤١٧؛ أبو عبيد، المصدر نفسه، ص ص١٤٢، ١٤٣؛ عبدالرزاق، المصدر نفسه، جـ٦، ص٥٧؛ الزيلعي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٥٥؛ ابن الأثير، الكامل، جـ٢، ص٣٢٠. مسلم، المصدر نفسه، جـ٥، ص ص٦٨-٦٩.

(٣٥) انظر بشأن أبحاث أخرى في هذا الشأن الشبلي النعماني، حضرت عمر، ص ص٣٧٩-٣٨٠؛ محمد حسين هيكل، الفاروق عمر، جـ١، ص١٠٣-١٠٥؛ جـ٢، ص ص٢٠٤-٢٠٥؛ العقاد، عبقرية عمر، ص ص٤٣٠-٤٣١؛ البطلجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع الإسلامي، ص ص٣٤٩-٣٥٢؛ الطحاوى، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة (القاهرة، ١٩٦٩م)، ص ص٣٧٦-٣٨٠؛ محمد عزت دروزة، عصر النبي وبيئته قبل البعثة، ص ص٧٥٧-٧٥٩؛

Mustafa Fayda, *Güney Arabistan'a Yayilisi* (Ankara, 1982), 35 v.d.

ومن أمثلة أبحاث المستشرقين في هذا الشأن، انظر، جولد زيهر، دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة التركية)، جـ٤، ص ص٢٠٨-٢٠٩ (مادة: أهل الكتاب)؛ Caussin de Perceval, *Essai sur l'Histoire des Arabes* III, 444. A. Fattal, *op. cit.*, 85–91. وانظر فيليب حتى، تاريخ العرب، جـ١، ص٢٢٦؛ يعقوب الثالث، الشهداء الحميريون العرب، ص ص١٢٣-١٢٦؛ شيخو، النصرانية، ص١١٥؛ كايتاني (Caetani)، اسلام تاريخي (الترجمة التركية لحسين جاهد، استانبول ١٩٢٤م)، جـ٨، ص ص٥١-٥٦، جـ١٠، ص ص٧-٩.

(٣٦) إن إخراج عمر (رضي الله عنه) لغير المسلمين القاطنين في عربسوس، الواقعة على أطراف الشام على حدود الدولة البيزنطية، هو أمر جدير بالذكر. فقد جاء عمير بن سعد والي المدينة إلى عمر (رضي الله عنه)، وقال له: «إنهم يخبرون عدونا بعوراتنا، ولا يظهرونا على عورات عدونا». فقال عمر: «فإذا قدمت فخيّرهم أن تعطيهم مكان كل شاة شاتين، ومكان كل بقرة بقرتين، ومكان كل شيء شيئين. فإذا رضوا بذلك فأعطهم إياه وأجلهم فأخربها، فإن أبوا فانبذ إليهم وأجّلهم سنة، ثم أخربها: فانتهى عمير إلى ذلك. فأبوا فأجّلهم سنة ثم أخربها». انظر أبو عبيد، المصدر نفسه، ص ص٢٤٦-٢٤٧؛ البلاذرى، المصدر نفسه، ص ص١٨٥-١٨٦؛ محمد حميدالله، المصدر نفسه، ص٣٨٣؛ الشبلى النعماني، المرجع نفسه، ص٣٩٠.



الزراعة والري في الحجاز
في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين

محمد محمود محمدين

تمهيـــد

يتناول هذا البحث الزراعة في إطار بُعدين: أحدهما مكاني (الحجاز)، والآخر زماني (العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين). وحينما نسعى لتحديد الرقعة المكانية ونسترشد بآراء الأقدمين، نجدها تختلف اختلافًا كبيراً وتتباين مساحتها بتباين الآراء.

لاجدال في أن كلمة «الحجاز» عربية صرفة وتعني الحد الفاصل، ولكن الخلاف هو على السبب الذي من أجله أطلق على هذه المنطقة اسم «الحجاز»، وكذلك على الأقاليم التي يحجز بينها، وعلى حدوده الجغرافية(١). وقد ذكر ابن الكلبي في كتابه افتراق العرب أن جبل السراة، وهو أعظم جبال العرب الذي يمتد من قعرة اليمن حتى أطراف الشام، هو الحجاز، لأنه حجز بين الغور وهو تهامة، وهو هابط، وبين نجد وهو ظاهر(٢). وجعل الإمام الشافعي اليمامة من الحجاز(٣). ونقل أبو بكر الأنباري عن قطرب، أنه يجوز أن يكون سمي حجازًا لأنه احتجز بالجبال(٤)، وقال الأصمعي إن الحجاز سُميت بذلك لأنها حجزت بالحرار الخمس. ويرى الأزهري أن الحجاز سمي حجازًا لأن الحرار حالت بينه وبين عالية نجد(٥). وقد حدد الهمداني الحجاز بأنه جبل السراة نفسه، وفي موضع آخر من كتابه، حدد الحجاز بأنه ما حجز بين اليمن والشام(٦). أما القزويني فقد قال إن الحجاز حاجز بين اليمن والشام، وهو مسيرة شهر وقاعدته مكة(٧).

إزاء هذه الاختلافات حول تحديد الحجاز، فإن رقعة هذه الدراسة سوف تقتصر على مكة(٨) والمدينة والطائف وخيبر وفَدَك ووادي القرى.

أما عن البعد الزماني (العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين)، فإننا وإن كنا سنلتزم إطار تلك الفترة عند دراسة الزراعة والري، إلا أن دراسة الظروف الطبيعية التي هيأت أماكن الزراعة في الحجاز تتطلب الإشارة إلى العصور الجيولوجية. كما أننا سوف نعتمد على بعض قياسات عناصر المناخ الحالية للاسترشاد بها، ولا غبار على ذلك إذا ما عرفنا أن الأحوال المناخية الحالية، قد سادت منذ سبعة آلاف سنة ولم تتغير إلا تغيراً طفيفًا(٩).

أولاً : عوامل قيام الزراعة بالحجاز

لا تقوم الزراعة في مكان ما إلا إذا توفرت لها مجموعة من العوامل، يقسمها الجغرافيون إلى ظروف طبيعية، وعوامل بشرية. وفي منطقة الحجاز تضافرت الظروف الجغرافية من طبيعية وبشرية، وساعدت على قيام الزراعة في بعض المناطق. وفيما يلي مناقشة لهذه الظروف الجغرافية.

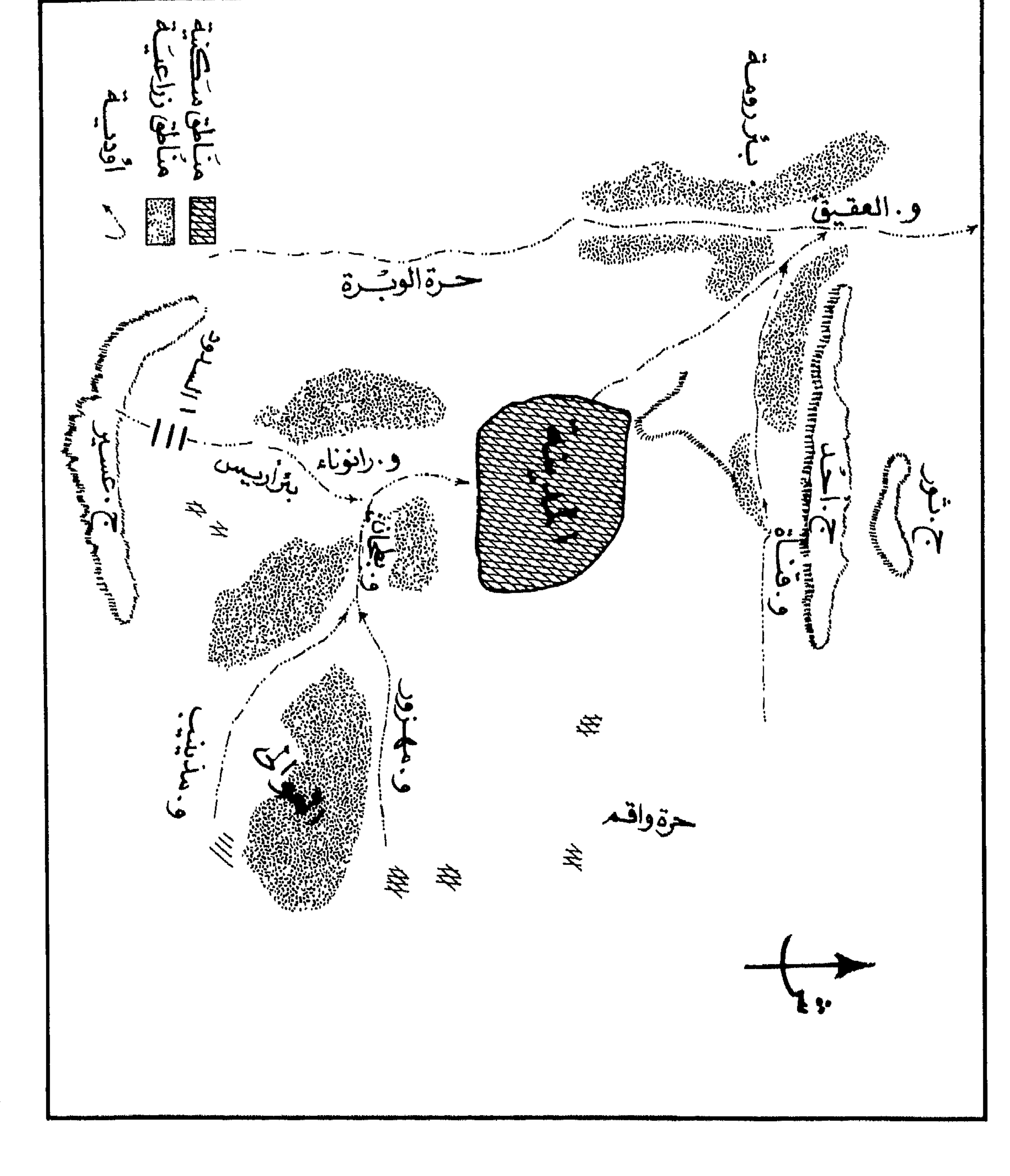
(١) الظروف الجغرافية الطبيعية

يقصد بالظروف الجغرافية الطبيعية التركيبُ الجيولوجي، والظاهرات التضاريسية، والمناخ، والنبات الطبيعي، والتربة. وكلها عوامل تسهم في قيام الزراعة.

أما عن التركيب الجيولوجي وأثره في قيام الزراعة، فقد دلت الدراسات الجيولوجية على أن شبه الجزيرة العربية، كانت متصلة بأفريقيا فيما يعرف بقارة جندوانا، ولم يكن البحر الأحمر قد ظهر بعد. وفي العصر الكريتاسي الأعلى، بدأ حدوث الحركات الانكسارية التي أصابت المنطقة الغربية، وأدت إلى ظهور الأخدود الذي يشغله البحر الأحمر، وظهور الحافات القافزة على جانبيه(١٠). واستمرت حركات الصدوع والانخسافات حتى الزمن الرابع، وكان من نتائجها اتخاذ جبال السروات شكلها الحالي، وخروج المصهورات البركانية التي سالت فكونت الحرار أو الحرات التي تنتشر في إقليم الحجاز، والتي تعد مصدرًا لتكوين تربات خصبة غنية بالمعادن. ويشكل إقليم الحجاز جزءًا من الدرع العربي الذي يتكون من صخور نارية ومتحولة وطفوح بركانية. وقد تأثر هذا الإقليم بالحركات الانكسارية، فظهرت فيه صدوع تجري فيها أودية كثيرة مثل وادي الحِمْض الذي يبدأ من المدينة المنورة ويتجه صوب الشمال الغربي، حتى يصب جنوبي الوجه(١١)، ووادي العقيق الذي يبدأ شمالي الطائف، وهناك بضعة أودية في الحجاز، عرف كل منها بوادي العقيق، إذ أن كل مسيل ماء شقّه السيل في الأرض وعمقّه، فهو عقيق.

ولما كانت منطقة الحجاز تقع في نطاق الدرع العربي، فإنها تتميز بقلة موارد المياه الجوفية العميقة، لأن الصخور النارية لا تسمح بنفاذية الماء إلا عبر الصدوع والشقوق، على عكس الصخور الرسوبية التي تتميز بوجود مكامن المياه الجوفية العميقة فيها.

أما عن تضاريس منطقة الحجاز، فإن أهم ظاهرة تضاريسية بها هي جبال الحجاز، وهي سلسلة جبلية ترتفع في الجنوب، ويزيد ارتفاعها على ألفي متر عند مكة، ويقل ارتفاعها كلما اتجهنا شمالاً حيث يصل هذا الارتفاع عند المدينة إلى أقل من ألف متر. وتنحدر من سلسلة جبال الحجاز أودية كثيرة، يتجه بعضها صوب الغرب وتتميز



الخارطة ٢ : خارطة تقريبية للمناطق الزراعية والأودية حول المدينة.

بقصرها وشدة انحدارها، بينما ينحدر بعضها الآخر صوب الشرق انحدارًا تدريجياً. وتتنوع الظاهرات التضاريسية في منطقة الحجاز تنوعًا كبيرًا، على أن أهم الظاهرات التضاريسية ذات الأثر الزراعي في منطقة الحجاز، هي:

(أ) الحرار أو الحرات

وهي الأراضي ذات الحجارة السوداء النخرة كأنها أحرقت بالنار(١٢). والحرة عادة مستديرة الشكل، فإذا كانت مستطيلة فذلك الكراع واللابة، وذكر الأصمعي أن اللابة هي الأرض التي قد ألبست الحجارة السود، وجمعها لابات من الثلاث إلى العشر، فإذا كثرت فهي اللاب واللوب(١٣). وتنتشر الحرار في منطقة الحجاز من جنوبي دائرة عرض ٢١° شمالاً من جهة الجنوب، حتى دائرة عرض ٢٨° شمالاً. وقد اشتهرت مناطق الحرار بالخصب والنماء وبكثرة المياه، ولاسيما حرار المدينة. ويرجع السبب في خصوبة مناطق الحرار إلى أن التربات التي تشتق منها بفعل عوامل التعرية، تكون تربات غنية بالمعادن وذات نسيج جيد يسمح بالتهوية. وتتميز معظم الحرار بوجود الشقوق والصدوع التي تجري خلالها الأودية. ومن الحرار ذات الشهرة بالخصب، حرة خيبر التي كثرت قراها وكثر سكانها(١٤).

وتقع المدينة بين ثلاث حرات، إحداها في الشرق وتعرف بالحرة الشرقية، أو حرة واقم نسبة إلى أُطم من آطام المدينة، وتسمى أيضًا حرة بني قريظة لأنهم كانوا بطرفها القبلي، وحرة زهرة لمجاورتها(١٥). والحرة الثانية في الغرب وتعرف بالحرة الغربية، أو حرة الوَبْرة. وقد عرفت هاتان الحرتان باللابتين، ويقال عن المدينة بأنها مابين اللابتين. أما الحرة الثالثة فتقع جنوبي المدينة، وتعرف بحرة شَوْران (**الخارطة ٢**).

وكانت حرة واقم من أكثر الحرار عمرانًا وقت الهجرة النبوية، وكانت تسكنها قبائل اليهود من بني النضير وبني قريظة. وتتميز حرة الوبرة بقربها للمدينة إذ تقع على بعد ثلاثة أميال غربي المدينة، في أول الطريق إلى مكة، وهي كثيرة الشقوق والتصدعات وتنتشر فيها القيعان والأحواض، وتفصل هذه الحرة بين المدينة ووادي العقيق. وهناك حرار أخرى مثل حرة قُبَاء قرب قرية قباء، وحرة فَدَك، وحرة ليلى.

(ب) الأوديـــة

تبدأ معظم أودية الحجاز من الحرار، وتتجه صوب الشرق والغرب. ومن أودية الحجاز وادي الحمض الذي يبدأ بالقرب من المدينة ويسير نحو الشمال والشمال الغربي، ويتلقى بعض الروافد، وينتهي إلى البحر الأحمر جنوبي ميناء الوجه. وكانت بعض روافده تتصل بوادي العقيق بالقرب من المدينة، وقد عاقت اللابة البركانية الحديثة هذا الاتصال حالياً(١٦). وكان وادي القرى بين تيماء وخيبر من الأودية المهمة، وكان عامرًا جداً تكثر فيه المياه، ولا تزال بعض آثار هذه القرى باقية حتى الآن(١٧).

واشتهرت الطائف بوادي «وج» الذي كانت الطائف تعرف باسمه. أما أودية المدينة، فمن أشهرها وادي قناة الذي يرجح بأن مصدره من وج الطائف، ووادي العقيق وهو أهم أودية المدينة من حيث موارده المائية. وينقسم الوادي في حرة الوبرة إلى فرعين: العقيق، ومنه بئر رومة وعروة والعرصتان(١٨) والجرف، والعقيق الكبير جنوبي بئر عروة. ولقد تزايد استغلال هذا الوادي بعد الهجرة واستمر هذا الوادي مأهولاً لفترة طويلة(١٩).

ومن الأودية الأخرى المهمة في منطقة المدينة، وادي بطحان وهو الوادي الوحيد الذي يخترق المدينة، ومصدره من الحرة العليا. وتلتقي في وادي بطحان أودية أخرى صغيرة، مثل وادي رانوناء، ومذينيب، ومهزور، وذلك جنوبي المدينة. وكان مهزور يهدد المسجد بالغرق إذا سال، وقد سال زمن عثمان بن عفان (رضي الله عنه) سيلاً عظيمًا، خيف منه على المدينة من الغرق(٢٠). وفي زِغابة يلتقي وادي بطحان بسيلي العقيق وقناة. ومن أودية الحجاز التي اشتهرت بنخيلها وادي الصفراء، وهو واد يكثر به النخيل وتنتشر عليه المزارع، وعليه قرية الصفراء، وهي قرية كثيرة النخيل والزرع، وماؤها من عيون تجري إلى ينبع(٢١).

(جـ) الأحواض الإرسابية والسهول الفيضية الصغيرة

ارتبطت الزراعة في منطقة الحجاز ببعض الظاهرات الفزيوغرافية المتنوعة، مثل تلك المناطق المنخفضة التي تنحدر إليها المياه فتستريض فيها، وتعرف بالروضة أو الريضة، والروضة لا تكون روضة إلا بماء معها أو إلى جنبها(٢٢)، وربما كانت الروضة ميلاً في ميل، فإذا عرضت جدًا فهي القيعان، والقاع هو ما انبسط من الأرض السهلة الطين التي لا يخالطها رمل فيشرب ماءها، وهي مستوية ليس فيها تطامن ولا ارتفاع(٢٣).

ومن القيعان الشهيرة بالزراعة، قاع حَضِير، وهو قاع فيه آبار ومزارع يفيض عليه سيل النقيع. وقد اشتهرت مناطق الرياض(٢٤) بالقرب من المدينة بالزراعة والخصب، مثل روضة الأجداد(٢٥) قرب المدينة ببلاد غطفان، وروضة أُجام، وروضة خاخ وروضة الخزرج، وروضة الخُرْج، وروضة ذات الحَمّاط، وروضة ذات كهف، وروضة ذات الغصن، وروضة الفِلاج، وروضة مَرَخ، وروضة نَسْر(٢٦).

واستغلت الأودية فزرعت الإرسابات التي تنتشر في مجاريها. وقد عرفت بالأعراض، والعِرْض هو كل واد فيه قرى ومياه، وقال الأصمعي: أعراض المدينة قراها التي في أوديتها، وقال غيره: كل واد فيه شجر فهو عِرْض(٢٧).

(د) المناخ

وبالنسبة لمناخ الحجاز فهو قليل الأمطار، مما أدى إلى قلة مساحة الأراضي المزروعة لقلة الماء وعدم كفايته، وقد أدى ذلك (كما يعتقد بعض الباحثين) إلى أن ينظر بعض العرب إلى الزراعة نظرة كراهية فأصبحوا يكرهونها وينفرون منها، ولو توفرت لهم الأمطار أو الأنهار لما كرهوا الزراعة(٢٨).

وتشير الدراسات الجيولوجية إلى أن الجفاف بدأ يطرأ على شبه الجزيرة العربية بالتدريج منذ العصر الحجري الحديث، وقد وصل إلى حالة تقترب من الحال التي نراه عليها اليوم منذ سبعة آلاف سنة، كما سبقت الإشارة من قبل. وتدل كثرة المصطلحات التي استخدمها العرب للتعبير عن الجفاف، على كثرة ما كان يتعرض له العرب من حدوث ظاهرة الجفاف. فالسنة والأرض التي لم يصبها المطر تعرف (بالجماد)، فيقال سنة جَامِدة وأرض جماد. وأيام «المحل» من شر الأيام، فيقال زمن ماحل، وبلد ماحل، ويقال كذلك سنة جرداء، وجُمود (لجمود الرياح)، ويقال لها الحُطْمة والأزمة واللَّزْبة والمجاعة والرَّمدُ، وكَحْل، وحاجر وغيرها.

ويختلف المناخ في الحجاز مابين منطقة وأخرى، بسبب ظروف الموقع والارتفاع عن سطح البحر. وعلى سبيل المثال، نجد أن مكة شديدة الحرارة قليلة المياه تحيط بها الجبال، وفي القرآن الكريم ما يشير إلى ذلك، قال تعالى: ﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾﴾(٢٩). وجاء في سورة النحل ما يشير إلى شدة الحر: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴿٨١﴾﴾(٣٠).

هذه الآية الكريمة تشير إلى الظلال وأكنان الجبال، فمكة قليلة الماء شديدة الحرارة، مما لا يتيح قيام الزراعة. ومن المعروف حاليا أن درجة الحرارة في مكة تزيد في كثير من أيام الصيف على ٤٠م، وكمية المطر قليلة لا تتعدى بضعة سنتيمترات (من ٧٠ إلى ١٠٠ ملليمتر)(٣١). إن شدة الحرارة كانت تدفع الناس إلى أكنان الجبال التي تحيط بها فيحتمون من الحر، وهذا ما جعل مهمة السقاية، وهي توفير الماء للحجاج فضيلة عظيمة. وبسبب شح المياه في مكة يرى بعض الإخباريين أن اسم مكة اشتق من «مك» أي امتص، لقلة مائها. وعلى الرغم من قلة الأمطار بمكة إلا أنها تتعرض أحيانًا لسيول مخربة، ومن أقدم السيول سيل حدث في زمن الجرهميين، فدخل البيت فانهدم فأعادته جرهم؛ وسيل قارة في عهد خزاعة؛ وسيل أم نهشل الذي اقتلع مقام إبراهيم وجرفه إلى أسفل مكة(٣٢).

وهناك أجزاء أخرى من الحجاز تتعرض للأمطار الغزيرة في بعض السنوات، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾﴾(٣٣).

وتتميز منطقة الطائف التي تقع على ارتفاع يصل إلى ١٤٧١ مترا، بأنها طيبة الهواء، ربما يجمد بها الماء في الشتاء، بها جبل غزوان وليس بالحجاز موضع أبرد من هذا الجبل، ولهذا اعتدل هواء الطائف. وقد ذكر القزويني: يجمد الماء بالطائف، وليس في جميع الحجاز موضع يجمد به إلا جبل غزوان(٣٤). وتصل كمية المطر السنوية على

الطائف إلى ٢٠٠ ملليمتر، وتزيد الكمية في بعض السنوات على ٤٥٠ ملليمترًا. ومما يزيد في أهمية مطر الطائف، أن درجة الحرارة منخفضة مما يجعل القيمة الفعلية للمطر كبيرة بسبب قلة ما يتبدد بالبخر.

ويشابه مناخ المدينة مناخ مكة من حيث ارتفاع الحرارة، ومتوسط كمية المطر السنوية في المدينة ٤٠ ملليمترا تقريبا، لكن كمية الأمطار السنوية تزيد في بعض السنوات على مائة ملليمتر تقريبا، وقد تسقط بعض الأمطار التي تحدث سيولاً. ومن هذه السيول ما ذكره السمهودي، من أن وادي مهزور سال في خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) سيلاً عظيمًا خشي منه على المدينة من الغرق. وحدث أن تعرضت المدينة للجفاف وعدم سقوط الأمطار فترة طويلة، لكنها جاءت بعد أن صلى النبي (ﷺ) بالمسلمين صلاة الاستسقاء(٣٥). وامتد هطول الأمطار أسبوعا حتى أدى ذلك إلى سقوط بعض بيوت المدينة، فاضطر النبي (ﷺ) أن يسأل الله اللطف ورفع يديه إلى السماء، وقال: «اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم على الآكام والجبال والظراب والأودية ومنابت الشجر»(٣٦).

والظراب هي الجبال المنبسطة غير العالية. وفي عام ثمانية عشر للهجرة، ساد الجفاف وأصاب الناس جدب وقحط، وكانت الريح تسفي ترابًا كالرماد فسمي عام الرمادة. وقد صلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) والعباس (رضي الله عنه) عم النبي (ﷺ) بالناس صلاة الاستسقاء، بعد أن أخبره أحد المسلمين برؤيا مغزاها أن النبي (ﷺ) استبطأ عمر (رضي الله عنه) في الاستسقاء(٣٧).

وتتميز أمطار الحجاز بأنها قلما تعم مساحات كبيرة، وأكثر ما ينزل المطر نفضًا(٣٨)، وقد تكون الأراضي متجاورة فيصيب المطر هذه ويخطىء تلك. وعمومًا فإن أمطار الحجاز قليلة، وأكثر أجزائها مطرًا الطائف، وتتميز هذه الأمطار بعدم الثبات، فقد تقل في بعض السنوات وتأتي على هيئة سيول في سنوات أخرى. وقيمة أمطار الحجاز بالنسبة للزراعة تتمثل في تسربها إلى القشرة السطحية من الأرض، وتغذية الطبقات الحاملة للمياه والتي تحفر فيها الآبار. كما أن بعض مياه الأمطار يتجمع في الأودية المختلفة. وتساعد المياه الجارية على تعرية سطوح بعض الصخور التي تمر عليها، وبالتالي تكوّن تربات إرسابية خصبة في مناطق الأودية والسهول التي تنتهي إليها. وتعد التربات التي تشتق من الحرار من أفضل التربات الزراعية، لأنها غنية بالمعادن وذات قوام جيد، كما أن التربات التي تتكون في المناطق المنخفضة نسبيا المعروفة بالرياض وفي القيعان هي عبارة عن تربات إرسابية جيدة.

(٢) العوامل البشرية وأثرها في قيام الزراعة بالحجاز

يقصد بالعوامل البشرية ما يقوم به الإنسان من أجل استثمار الأرض في الزراعة. ولاشك أن للأيدي العاملة دورًا هامًا في النشاط الزراعي. وتدل بعض الشواهد على أن العرب قد استعانوا بالأيدي العاملة الأجنبية في زراعة

أراضيهم. وعلى سبيل المثال، ما ورد في سيرة ابن هشام عن عَدَّاس وهو نصراني من أهل نينوي بالعراق، وكان يعمل عند ابني ربيعة(٣٩)، وربما يكون عَدَّاس مزارعًا استعان به ولدا ربيعة.

يظهر من وجود المصطلحات الآرامية والفارسية والنبطية في لغة زراعة يثرب، أنهم كانوا يستعينون بالرقيق المستورد في الجاهلية من العراق وبلاد الشام في زراعة الأرض، ومن أمثلة هذه الألفاظ (الخِربز) وهو البطيخ وفي حديث لأنس (رضي الله عنـه) جاء فيه، رأيت رسول الله (ﷺ) يجمع بين الرُّطَب، والخِربز، قالوا هو البطيخ بالفارسية. ويطلق «الخربز» الآن على الشمام الصغير. وعلى أكتاف الرقيق نشطت الزراعة، وذكر ياقوت الحموي أن للمدينة نخيلاً كثيراً، وأن نخيلهم وزروعهم تسقى من آبار عليها العبيد(٤٠).

وقـد استغل اليهود مناطق كثيرة من أرض الحجاز في الزراعة، وكانوا قد أتوا بعد أن طردوا من فلسطين وهـدمت معابدهم سنة ٧٠م(٤١)، فاستوطن بعضهـم أخصب بقاع الحجاز في يثرب وفَدَك وخيبر ووادي القرى وتيماء(٤٢). ونزل بنو النضير على مذينيب، وبنو قريظة وهدل على مهزور، فكانوا أول من احتفر بها الآبار واغترس الأشجار، وابتنوا الآطام والمنازل(٤٣).

ويشير إسرائيل ولفنسون إلى وجود ألفاظ عبرية في أسماء الأماكن التي قدم إليها اليهود في الحجاز، وضرب أمثلة لذلك بوادي «بطحان» يعني بالعبرية «الاعتماد»، ووادي «مهزور» أو «محزور» يعني مجرى الماء، وبئر أريس تعني «الفلاح الحارث»(٤٤).

إلا أن كثيراً من الباحثين ومنهم حسن ظاظا يرفضون ما ذهب إليه ولفنسون، ويرون أنه ابتعد عن الأمانة العلمية، وحاول بأية طريقة إثبات أن هذه الكلمات عبرية.

وكان اليهود الذين استغلوا الأراضي الخصبة في الزراعة، قد أدركوا أن خصوبة أراضيهم ومزارعهم الغنية سوف تجذب أنظار بدو الصحراء، وسوف تتعرض لهجمات العرب في أوقات الجدب، لذلك بنوا الحصون والآطام وأكثروا منها. وقد ذكر ابن النجار أن آطام اليهود بلغ عددها تسعة وخمسين أطمًا(٤٥)، وللعرب النازلين عليهم قبل الأوس والخزرج، ثلاثة عشر أطمًا. وحينما تمكن ملك غسان من قتل وجوه اليهود بالمدينة، عزّ الأوس والخزرج واتخذوا الديار والأموال وابتنوا مائة وسبعة وعشرين أطمًا(٤٦).

ونظرا لخبرة اليهود في الزراعة فإن النبي (ﷺ) قد ترك النخل والأرض في أيدي اليهود في خيبر وفي فدك ووادي القرى، إذ أن النبي (عليه السلام) حينما غزا خيبر في سنة سبع، قال اليهود له: إن لنا بالعمارة والقيام على النخيل علمًا فأقرنا، فأقرهم رسول الله (ﷺ) وعاملهم على الشطر من الثمر والحب، وعن أنس بن مالك (رضي الله عنه):

لما افتتح رسول الله ﷺ خيبر أعطاها على النصف، وكذلك الحال مع يهود فدك ووادي القرى، وبقي الأمر كذلك في عهد أبي بكر (رضي الله عنه)، وفي بداية عهد عمر (رضي الله عنه)، حتى بلغه أن النبي (ﷺ) قال في مرضه الذي مات فيه، لا يجتمع بجزيرة العرب دينان*(أ)، فأجلى عمر (رضي الله عنه) اليهود عن الحجاز(٤٧).

ومن العوامل البشرية الأخرى التي شجعت على قيام الزراعة، تلك السياسة الزراعية التي اتبعها النبي (ﷺ) والتي تهدف إلى تشجيع المسلمين على ممارسة الزراعة، واستصلاح الأرض. ومن المعروف أن بعض العرب وخصوصًا البدو، كانوا ينظرون إلى الزراعة نظرة كراهية وينفرون منها(٤٨). وحينما أشرقت الدعوة الإسلامية نبهت المسلمين إلى أهمية الزراعة وشجعتهم على ممارستها. قال رسول الله (ﷺ): «ما من مسلم يغرس غرسًا، إلا كان ما أُكِل منه له صدقة، وما سُرِق منه له صدقة، وما أكل السبعُ منه فهو له صدقة، وما أكلت الطير فهو صدقة، ولا يرزؤه أحد إلا كان له صدقة»(٤٩). وقد حث الإسلام المسلمين على استصلاح الأراضي، فالأرض الموات تُملك بالإحياء لقول الرسول (ﷺ): «من أحيا أرضا مواتًا فهي له، ومن أعمر أرضًا ليست لأحد فهو أحق بها»، والمقصود بالأرض الموات، الأرض الخراب الدارسة التي لم يجر عليها مُلك لأحد، ولم يوجد بها أثر عمارة(٥٠).

ولقد كان لما أمر به النبي (ﷺ) من تحريم قطع النبات ما بين لابتي المدينة أثره في الحفاظ على النباتات الطبيعية التي تصون التربة وتمنع جرفها. وهناك ثلاث روايات من حيث تحديد حدود الحرم، تؤكد إحداها أن الرسول (ﷺ) حرم مابين لابتيها، وتذكر الثانية أنه حرم مابين جبليها عَيْر وثَوْر «وهو جبل خلف أُحد من الشمال»، وتقول الثالثة أنه بريدٌ في بريد. ويمكن التوفيق بين هذه الروايات بالقول بأن كلاً من عير وثور كانا قرب حرة، وأن المسافة بينهما بريد(٥١).

وعن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنه قال: قال رسول الله (ﷺ): اللهم إن إبراهيم عبدك ورسولك وأنا عبدك ورسولك، وإني حرمت مابين لابتيها، كما حرم إبراهيم مكة(٥٢). وفي حديث آخر عن ابن جعدبة وأبي معشر، أن النبي (ﷺ) قال: من قطع شجرة فليغرس مكانها وَدِية، فغرست الغابة في مكان يقال له ظريب(٥٣). ولابن زَبَالة أن سعدًا وجد جارية لعاصية السلمية تقطع الحمى، فضربها وسلبها شملة لها وفأسًا كانت معها، فاستعدت عاصية عليه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فقال: أردد إليها يا أبا إسحاق، فقال: لا والله، لا أرد إليها غنيمة غنَّمنِيهَا رسول الله (ﷺ)، سمعته يقول: من وجدتموه يقطع الحمى فاضربوه واسلبوه. واتخذ من فأسها مسحاة فما زال يعمل بها حتى لقي الله(٥٤).

---

* المحرر (س):

(أ) أنظر بحث مصطفى فايدة في هذا الموضوع، والمنشور قبل هذا البحث في هذا الجزء نفسه من الكتاب.

وحينما سأل وفد ثقيف رسول الله (ﷺ)، أن يحرم لها وَجًّا، فكتب لهم: هذا كتاب من محمد رسول الله إلى المؤمنين، إن عضاة وج وصيده لا يُعضد، فمن وجد يفعل فإنه يؤخذ فيبلغ النبي، وهذا أمر النبي محمد بن عبدالله ورسول الله(٥٥).

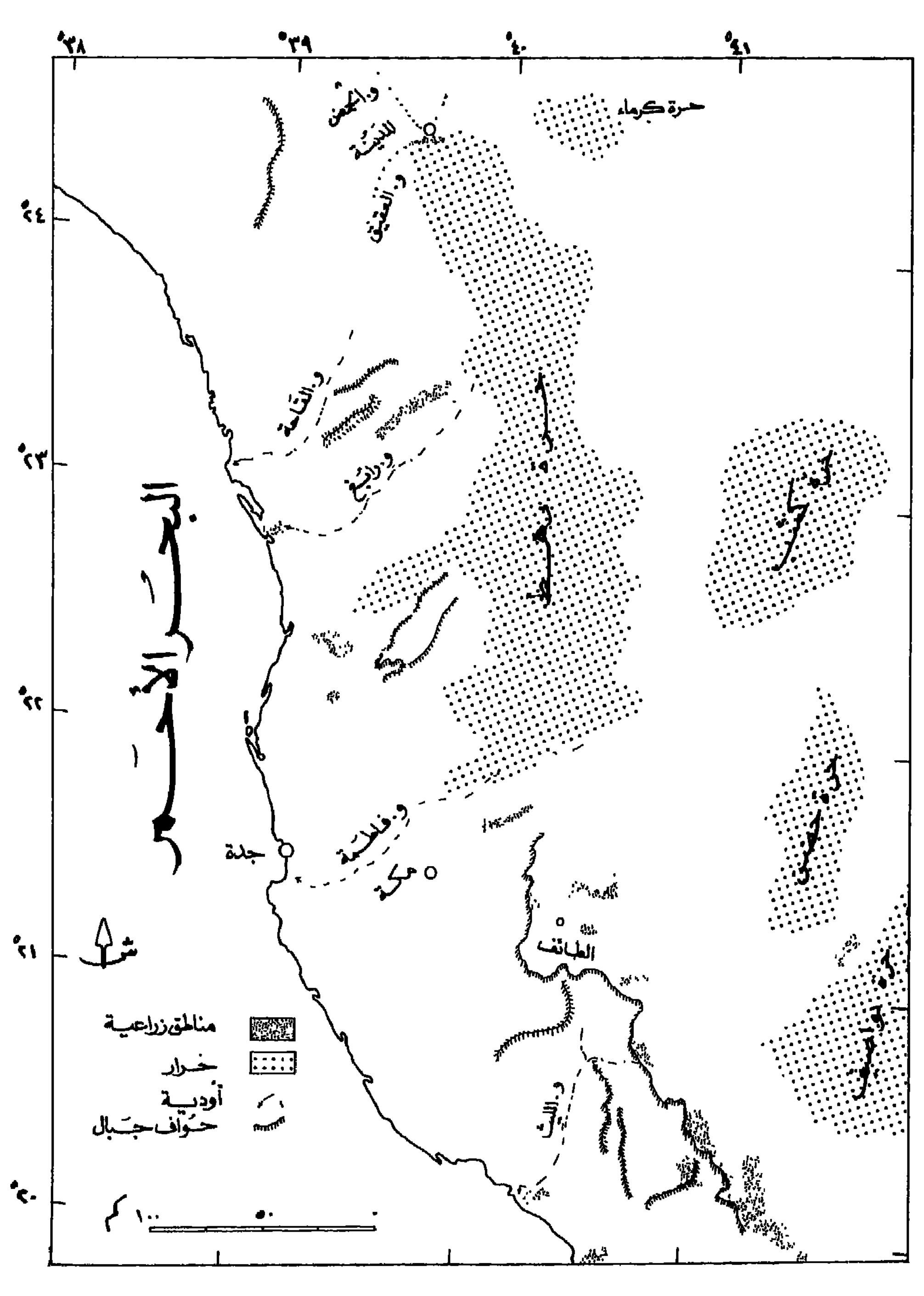
وكان النبي (ﷺ) ينظم أمور استغلال موارد المياه، وعن حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: قضى رسول الله (ﷺ) في سيل مهزور، أن لأهل النخل إلى العقبين، ولأهل الزرع إلى الشراكين، ثم يرسلون الماء إلى من هو أسفل منهم(٥٦). وعن عروة أن رجلاً من الأنصار خاصم الزبيربن العوام (رضي الله عنه)، في أشراج الحرة (مسايل الماء) فقال رسول الله (ﷺ): أسق يا زبير، ثم أرسل إلى جارك(٥٧).

وبفضل سياسة رسول الله (ﷺ) الزراعية، أقبل بعض المهاجرين على الزراعة في المدينة بعد أن نعمت بالهدوء، فحفروا فيها الآبار وزرعوا عليها، ولولا الفتوح الإسلامية التي انشغل بها المهاجرون والأنصار لاتسعت رقعة الأراضي المزروعة ولتحولت المدينة إلى بساتين ومزارع منتجة تمون الأماكن البعيدة عنها بالتمور والفاكهة والخضروات(٥٨).

ومما تجدر الإشارة إليه أن المهاجرين قد استقروا إما في الأراضي البور غير المزروعة، أو في المزارع التي أخذ بعضها يتحول تدريجيًّا إلى محلات سكنى(٥٩).

ثانيا: مناطق الزراعة بالحجاز وموارد مائها

انتشرت الزراعة في بعض المواضع من الحجاز ولاسيما شمالي المدينة وجنوبيها **(الخارطة ٣)**. وكانت الزراعة تتمركز في المناطق التي تتوفر فيها مياه الري، إما عن طريق الأمطار مباشرة، كما كان في الطائف، أو عن طريق الأودية والآبار وعيون الماء، كما هي الحال في بقية المناطق الزراعية في الحجاز. وقد وردت أسماء مواضع عامرة آهلة بالسكان في غزوات النبي (ﷺ) تقع كلها شمالي يثرب، وقد كان وادي القرى كثير المياه بصورة خاصة، وعلى مواضع المياه أقيمت مستوطنات وقرى عديدة عاشت على الزراعة. ولقد اعتمدت الزراعة في يثرب على مياه الآبار والعيون والأودية المهمة ومن الآبار التي تواتر ذكرها بئر البضة، وبئر بضاعة وبئر رومة. ومن العيون المائية المهمة البغيبغة(٦٠)، وهي عين كثيرة الماء والنخل، وبرمة وهي عيون ونخل لقريش بين خيبر ووادي القرى، وعين أبي نيزر التي حفرها أبو نيزر الحبشي، وهي عين كثيرة النخل غزيرة الماء. ومن العيون الشهيرة عيون قرية الفرع وهي قرية من نواحي الربذة، وأجل عيونها عينان غزيرتان، إحداهما الربض، والأخرى النجف، وتسقيان عشرين ألف نخلة(٦١).



الخارطة ٣: أهم المناطق الزراعية بالحجاز.

ومن الأودية المهمة للزراعة في المدينة، العقيق وبطحان وقناة (**الخارطة ٣**)، وكانت مياه السيول تتراكم وتكون مستنقعات تؤدي إلى انتشار البعوض الناقل لحمى الملاريا.

ومن أسماء المدينة ذات الدلالة على الأهمية الزراعية، «ذات النخل» لوصفها بذلك، وجاء في الحديث النبوي «أُرِيتُ دارَ هجرتي ذات نخل وحرة»(٦٢). ومن الأسماء الأخرى «المحبورة» من الحبر وهو السرور أو من الحبرة بمعنى النعمة. والمحبار من الأرض السريعة النبات الكثيرة الخيرات. وسميت أيضا «بالمرزوقة» أو «المرزوق أهلها»، ومن أسمائها الأخرى «الهذراء» لكثرة مياهها وأصوات سوانيها، ويقال هذار إذا كثر، وذلك لأن السيول كانت تفيض من الحرار الشرقية والجنوبية، وتتجه صوب الغرب حتى تنتهي إلى وادي اضم «الحمض». وقد استفيد من شِراج الحرة، وهي المياه التي تسيل من الحرة الشرقية، وقد كانت للزبير بن العوام (رضي الله عنه) مزرعة على هذه الشِّراج، وكان الزراع يسقون نخيلهم وزروعهم من هذه المياه، حيث يقسمون الماء بينهم(٦٣). وفي المناطق التي لم تكن مياه الوديان تصل إليها، كانت الزراعة تعتمد على مياه الآبار لري الأراضي القريبة، واستخدم العبيد في حفر الآبار، وقد استنبط تحنس عينًا مائيا لعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه). أما الأراضي البعيدة فكانت المياه تحمل إليها على النواضح من الجمال أو الحمير أو الثيران(٦٤). وكان لعبدالرحمن بن عوف (رضي الله عنه) مزرعة في الجرف، على بعد ثلاثة أميال من المدينة، اعتمد في ريها على النواضح، وكان يستعين بعشرين ناضحًا في زراعتها.

وقد اشتهر جبل شوران المطل على عقيق المدينة بمياهه الكثيرة التي تعرف باسم البجرات. وقال عرام: ليس في جبال المدينة نبات ولا ماء غير شَوْران، فإن فيه مياه سماء كثيرة، وقد أمر رسول الله (ﷺ) بمد ماء جبل شوران الذي عرف بالسد في قناة إلى قباء.

وفي نواحي المدينة اشتهرت رياض فلاج، وهي منطقة تنحدر إليها مياه الأمطار فتتجمع فيها، بحيث تكفي الناس صيفهم وربيعهم، وهي تجمع الناس في أيام الربيع وليس بها آبار ولا عيون، ويكثر السلم والسدر في بعض نواحيها.

واشتهرت العوالي جنوب شرقي المدينة بنخيلها وآبارها العذبة، وهي كثيرة المياه وتزرع أراضيها القرع واللفت والجزر(٦٥).

أما وادي الصفراء، وهو واد قريب من المدينة، فهو كثير النخل والزرع، وقرية الصفراء ماؤها عيون(٦٦). ومن المواضع الأخرى القريبة من المدينة والتي اشتهرت بأنها مناطق زراعية، ساية، وهو واد من أعمال المدينة فيه نخيل ومزارع. قال ابن جني: ساية واد عظيم به أكثر من سبعين عينًا(٦٧).

ومن المناطق الزراعية الأخرى المهمة في الحجاز، منطقة الطائف التي اشتهرت بكثرة أمطارها النسبية عن بقية مناطق الحجاز بسبب ارتفاعها، كما أن اعتدال مناخها قد جعل القيمة الفعلية لأمطارها كبيرة، بحيث يمكن أن تقوم عليها الزراعة، بالإضافة إلى وادي وج الذي كانت الطائف تعرف باسمه. وقد عرفت منطقة الطائف بناء السدود منذ قبل الإسلام، وتم العثور حتى الآن على خمسة عشر سداً، لكن تحديد أعمار هذه السدود لم يتم، لعدم توفر الأدلة الآثارية التي يمكن الاعتماد عليها في ذلك ومن هذه السدود: سد ثلبة، وسد صعب، وسد السلامة وسد العمير*(ب). ويحيط بالطائف نطاق من المزارع والبساتين ويطوق جبل غزوان جانبًا من هذه المزارع. وكانت الحنطة أهم الحاصلات الزراعية بالطائف وعلى هذه الحنطة كانت تعتمد كل حواضر الحجاز وخاصة مكة(٦٨).

وكانت المزارع في عصر النبوة والخلفاء الراشدين (رضي الله عنه) على جانبي وادي وج، وفي أكنافها من الكروم والنخيل والموز وسائر الفواكه ومن العنب أصناف عديدة، وأما زبيبها فيضرب بحسنه المثل. وكان بالطائف كرم الوَهْط وكان لعمرو بن العاص معروشًا على ألف ألف خشبة شرى كل خشبة بدرهم، فلما حج سليمان بن عبدالملك أحب أن ينظر إليه، فلما رآه قال ما رأيت لأحد مثله، لولا أن هذه الحرة في وسطه، قالوا ليس بحرة بل مسطاح الزبيب، وكان زبيبه جمع في وسطه ليجف، فرآه من بعيد فظنه حرة(٦٩).

ونتيجة لكثرة أشجار الفاكهة في الطائف فقد اشتهرت بتربية النحل. وكان أصحاب النحل يؤدون عن كل عشر قرب عسل قربة إلى رسول الله (ﷺ)، فلما توفي انقطعوا عن أدائه، فأمر عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أمير الطائف، بأن يؤدي مربّو النحل بالطائف ما كانوا يؤدونه إلى النبي (ﷺ)(٧٠)

ثالثًا: طرق الزراعة في الحجاز وأساليبها

اتبعت الزراعة في منطقة الحجاز طرقًا وأساليب متنوعة في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين، وما تلاهما من العصور. ولقد كانت المزارع تقترب أحيانًا من القرى والمناطق السكنية، وأحيانًا أخرى تبتعد عنها، ولذا ميز المسلمون بين نمطين من المزارع وفق البعد أو القرب من القرى. فإذا كانت الزراعة داخل أسوار القرية أو المدينة، فإنهم يقولون لها «الضامنة» لأن أصحابها يرعونها ويحرسونها، فهم بذلك قد ضمنوا حفظها. وأما إذا كانت خارج الأسوار، فإنها تعرف بـ «الضاحية»، وغالبًا ما تكون زراعة الضاحية أكبر مساحة لأنها خارج القرية، فلا تُحد بأسوار أو عمران. وكانت زراعة أهل الطائف ويثرب مابين ضامنة وضاحية. وفي كتاب النبي (ﷺ) لأكيدر، حين أجاب إلى الإسلام وخلع الأنداد والأصنام: «إن لنا الضاحية من الضحل (القليل الماء)، والبور والمعامى وإغفال الأرض، وإن لكم الضامنة من النخل»(٧١).

---

* **المحرر (س):**

(ب) هناك سد مؤرخ، هو سد معاوية الذي بني في سنة ٥٨هـ، وفقا للنقش المحفور عليه.

وكان المزارعون يعمدون أحيانا إلى حماية المزارع والأشجار بحوائط مرتفعة قدر الإمكان، حتى تحول هذه الحوائط دون العبث بالمزارع، وتعرف هذه المزارع المحاطة بالجدران بالحائط أو الحظار، ولكل حائط بئر يعتمد عليه غالبًا، وأطم لتوفير الحماية.

واستخدم المسلمون الأدوات الحديدية والخشبية في زراعة أراضيهم واستعانوا بالحيوانات. ومن الأدوات الحديدية التي استخدموها: المعزقة، والمحفار، والمخدة، والمعول، والمنجل*(جـ). ومن الأدوات الخشبية استخدموا المالق أو الملقة وهي خشبة عريضة تجرها الثيران وذلك لتمليس التربة المثارة. ومن الحيوانات التي كان أهل الحجاز يستخدمونها في الزراعة البقر، وقد جاء في الحديث أن البقرة للحراثة وليست للركوب، وقد ورد في الأحاديث كذلك ذكر «كلب حرث» و«كلب زراعة»(٧٢).

وتعود المسلمون على غرس النخل والشجر سككًا وسطورًا على جانبي الجداول والمسايل المائية. وفي الحديث خير المال سكة مأبورة ومهرة مأمورة(٧٣). وكان الكرم يغرس سككًا كذلك، وقد يتخذون له عريشًا من العيدان كهيئة السقف(٧٤).

ولحماية المحاصيل الزراعية من غارات الطيور، استخدم المسلمون في الحجاز وسائل عديدة مثل «اللعين» وهو على هيئة رجل، واستخدموا أكسية سوداء تنصب على أعواد لتذعر الطيور والحيوانات.

وبالنسبة لاستغلال الأراضي الزراعية، فأحيانًا يقوم صاحب الأرض بزراعة أرضه والإشراف عليها بصورة مباشرة مثل الإمام علي (رضي الله عنه) الذي اشتغل بالزراعة، وسعد بن معاذ (سيد الأوس) الذي كانت يداه خشنتين من أثر المسحاة التي يستخدمها في الزراعة، وأحيانًا أخرى يدفع المالك بالأرض إلى من يزرعها بشرط أن يكون الناتج بينهما على جزء معلوم لأحد الطرفين، كالنصف أو الثلث أو الربع، بحسب جودة الأرض وما تنتجه. وقد روي عن ابن عباس أن رسول الله (ﷺ) عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو تمر. ولقد مارس الرسول (ﷺ) المُزارعة، ومارسها من بعده الخلفاء وكبار الصحابة (رضي الله عنهم)، كابن مسعود وسعد بن أبي وقاص. وقد روى البخاري حديثًا يُفهم منه أن المزارعة كانت فاشية في المدينة، حيث قال: ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والربع، وزارعَ علي وسعد بن مالك وعبدالله بن مسعود وعمر بن عبدالعزيز(٧٥).

---

* **المحرر (س)**:

(جـ) وكذلك الفأس والمسحاة، وقد سبق للباحث أن ذكرهما في قصة سعد بن معاذ والجارية التي كانت تقطع أشجار الحمى.

وتعرف المزارعة كذلك بالمخابرة أي معاملة أهل خيبر. وعن ابن عمر (رضي الله عنهما)، قال: أعطى رسول الله (ﷺ) خيبر لشطر ما يخرج من تمر أو زرع، فكان يعطى أزواجه كل سنة مائة وسق(٧٦)، ثمانين وسقًا من تمر، وعشرين وسقًا من شعير. قال فلما ولي عمر (رضي الله عنه) قسم خيبر بين المستحقين، وخيّر أزواج النبي (ﷺ) أن يقطع لهن الأرض والماء، أو يضمن لهن الأوساق كل عام. فاختلفن، فمنهن من اختار الأرض والماء، ومنهن من اختار الأوساق كل عام، فكانت عائشة وحفصة (رضي الله عنهما) ممن اختارتا الأرض والماء(٧٧).

وقد وزع النبي (ﷺ) الأراضي الزراعية على بعض سادات القبائل ورؤساء الوفود، وكانت بنو سليم أكثر القبائل من حيث الإقطاعات وأوفرها حظًا*(د). وقد أورد حمد الجاسر أن عدد المقطعين من سليم فيما ورد من الأخبار النبوية، وصل إلى ثلاثة عشر، وتوزعت الإقطاعات في عشرين موضعًا، كما أشار إلى أن عدد القبائل التي أقطعت القطائع النبوية في الحجاز وغيرها، وصل إلى إحدى وعشرين قبيلة، وزاد عدد المقطعين على الخمسين، وتوزعت القطائع على أكثر من تسعين موضعًا(٧٨).

وأقطع النبي (ﷺ) الزبير بن العوام أرضًا من أموال بني النضير ذات نخل وشجر، وأقطع حمزة بن النعمان أرضًا من وادي القرى(٧٩). وأقطع الخلفاء الراشدون القطائع كذلك، حيث أقطع أبو بكر ما بين الجرف إلى قناة للزبير، وأقطع عمر العقيق للزبير، وأقطع عليا ينبع(٨٠). وكان هناك نوعان من الاقطاع، إقطاع تمليك، وإقطاع استغلال، بحيث يؤدى العشر عن الإنتاج أو يؤدى الخراج.

رابعًا: الغلات الزراعية في الحجاز

تنوع الإنتاج الزراعي في الحجاز مابين فواكه وحبوب وخضروات.

(١) الفواكـــه

يعـد التمـر أشهـر محاصيل منطقة الحجاز، إذ أن النخيل كان من أهم مزروعات المدينة، وعليه اعتمد السكان. وكان يزرع سككًا في بساتين على طريقة الأنباط، تتخلله السواقي والسواني لتسقيه. وقد تعددت أنواع

---

* المحرر (ع):

(د) ينظر في بحث ابراهيم على طرخان في الجزء الأول من هذا الكتاب للتفصيل في الاقطاعات.

التمر بالمدينة، ومن هذه الأنواع: ابن طاب والصرفان والجنيب، على أن الصيحاني كان يفوق *(هـ) غيره من التمور(81). وقد أشير إلى كثرة نخيل يثرب في شعر ينسب إلى امريء القيس:

علون بانطاكية فوق عقمة كجرمة نخل أو كجنة يثرب(82)

وقد افتخر كعب بن مالك يوم الخندق على قريش، بأن قومه غرسوا النخل حدائق تسقى بالنضح من آبار ثقبت من عهد عاد(83). ولقد كانت ظروف المدينة الطبيعية ملائمة لزراعة النخيل، حتى أنه ليقال، إن ودية النخل كانت تثمر بعد عام من زراعتها. وكانت حياة سكان المدينة تعتمد اعتمادًا كبيراً على النخيل، إذ أن التمر هو جل طعامهم، كما كان عملة رائجة بينهم، فتدفع منه الأجور وتسدد الديون. وكان محصول المدينة من التمر يكفيها في غالب السنين، ويبيعون الفائض بسعر يزيد على سعر شرائهم القمح المستورد من الشام(84). وقد اشتهرت خيبر بوفرة تمورها حتى ضرب المثل بها في كثرة التمر. قال حسان بن ثابت:

فإنّا ومن يهدي القصائد نحونا كمستبضع تمرًا إلى أهل خيبرا

وقد بلغ خرص نخيل خيبر كلها في عهد النبي (ﷺ) أربعين ألف وسق، والوسق يساوي حمل بعير(85).

وزرع النخيل بالطائف كذلك، إلا أنها لم تشتهر بالتمر اشتهارها بالكروم، وذلك لأن جو الطائف لا يلائم تمامًا زراعة النخيل، كما هي الحال في المدينة وخيبر. ويرجع ذلك إلى برودة جو الطائف نسبياً بسبب ارتفاع سطحها. وعرفت زراعة النخيل في فدك ووادي القرى.

ومن الفواكه الأخرى التي اشتهرت بها الحجاز، العنب أو الكروم، وقد اشتهرت الطائف بصفة خاصة بالكروم كما أسلفنا، ومن أنواعه التي تنسب إليها: الرمادي، والغربيب، والحمنان، وهو ذو حب صغير يميل إلى الحمرة.

وإذا كانت ثروة المدينة قد اعتمدت على التمور، فإن ثروة الطائف الاقتصادية كانت تعتمد على العنب. وكان بوهط(86) الطائف كما أشرنا من قبل، مليون عود أو شجرة عنب لعمرو بن العاص. وقد سبقت الإشارة إلى رواية ابن الفقيه عن مرور سليمان بن عبدالملك بالوهط وتعجبه مما رآه من زبيبها حتى ظنه حرة سوداء(87)!!

ومن الفواكه الأخرى التي عرفت بالحجاز، الموز والرمان، وذلك في وادي ساية، والتين والسفرجل.

---

* المحرر (س):

(هـ) لم يبين الباحث بأي شيء يفوقها، أبالجودة أم في كمية الانتاج؟

(٢) الحبــوب

بالنسبة للحبوب فقد اشتهرت الطائف بزراعة الحنطة الجيدة. وكان بالطائف موضع يقال له «بحرة» اشتهر بزراعة الحنطة، وأن سكانه كانوا يزرعون الحنطة مرتين في السنة، مرة كل ستة أشهر[٨٨]. وقد عرفت زراعة الحنطة في المدينة كذلك ولم يكن محصول القمح يكفي حاجة السكان، ولذلك نقل إليها من البلقاء، ولقد توسع المهاجرون في زراعة القمح، ويذكر أن طلحة بن عبيد الله التيمي، كان أول من زرع القمح بوادي قناة شمالي المدينة[٨٩].

ومن الحبوب الأخرى التي انتشرت زراعتها في المدينة، الشعير وكان أرخص من الحنطة وكان يزرع تحت النخيل، وكان يهود المدينة يتاجرون به وبدقيقه، وخصوصًا في سوق بني قينقاع. وقد استدان النبي (ﷺ) من أحد يهود المدينة صاعين من دقيق الشعير. ومن المعروف أن الشعير في المدينة لم يكن يكفي حاجة سكانها، بل كانوا يستوردونه في بعض السنوات لمواجهة متطلبات الاستهلاك. وعلى الرغم من أن عدد المهاجرين إلى المدينة لم يتعد المائة أسرة أول الأمر، إلا أن هذا العدد أثر على حياة الأنصار الاقتصادية. وبعد أن استقرت أحوال المدينة، وتم القضاء على المنازعات الداخلية استقبلت المدينة أعدادًا إضافية من المهاجرين، وكثر عمرانها واستصلحت أراضيها الموات في الزراعة. وقد قدر محصول الشعير بالمدينة بربع محصول التمر[٩٠].

وتعود سكان الحجاز على استعمال حبوب أخرى في سني الفاقة والعوز، مثل «الطَّهف» وهي حبوب حمراء و«العَلَس» وهو حبة سوداء، و«السُّلت» وهو حب بين الشعير والبر، وقيل شعير لا قشر له أجرد، كأنه الحنطة تكون بالغور والحجاز[٩١]. وقال الشاعر في الطهف:

ألـعَـمْـر أبـيك ما مالي بنـخـلٍ ... ولا طَهـفٍ يطير به الـغـبـارُ

وقد أطلق العرب على الحبوب التي تدخر مثل الفول والدجر والحمص والعدس تعبير القطنية، وذلك لأنها تدخر في البيوت زمانًا[٩٢].

(٣) الخضـراوات

انتشرت زراعة الخضراوات في بعض مناطق الحجاز. ولقد اشتهرت العوالي جنوب شرقي المدينة بأنها ذات آبار عذبة، وتزرع أراضيها القرع واللفت والجزر[٩٣]. واشتهرت المدينة كذلك بزراعة القرع والبصل والثوم والقثاء. وانتشرت زراعة البطيخ في كثير من مناطق الحجاز، وكانت الأراضي التي تزرع بالبطيخ تعرف بالمبطخة[٩٤]. وكانت الخضراوات تزرع أحيانًا تحت النخيل في كثير من مناطق الحجاز الزراعية.

التعليقـات والإشـارات

(١) صالح أحمد العلي، «تحديد الحجاز عند المتقدمين»، **مجلة العرب** (الرياض: رجب سنة ١٣٨٨هـ)، ص٢.

(٢) نقل ذلك عن ابن الكلبي، البكري، **معجم ما استعجم**، ص١١، وياقوت الحموي، **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، ١٩٥٦م)، جـ٢، ص٢١٩.

(٣) انظر الفيروز آبادى، **المغانم المطابة في معالم طابة** (تحقيق حمد الجاسر، الرياض: منشورات اليمامة، ١٣٨٩هـ)، ص ص١٠٢-١٠٤، حيث يقول الإمام الشافعي: إن الحجاز هو مكة والمدينة واليمامة ومخاليفها.

(٤) عبدالله الوهيبي، «الحجاز كما حدده الجغرافيون العرب»، **مجلة كلية الآداب** (جامعة الرياض)، المجلد الأول، سنة ١٣٩٠هـ، ص٥٣.

(٥) عبدالله الوهيبي، **المرجع نفسه**، ص٥٤.

(٦) الحسن بن أحمد يعقوب الهمداني، **صفة جزيرة العرب** (منشورات دار اليمامة، ١٣٩٤هـ)، ص ص٥٦-٥٩.

(٧) زكريا بن محمد بن محمود القزويني، **آثار البلاد وأخبار العباد**، (بيروت: دار صادر، ١٣٨٠هـ)، ص٨٤.

(٨) أخرج بعض الباحثين مكة عن الحجاز وعدوها مدينة تهامية، ومن هؤلاء الأصمعي صاحب كتاب جزيرة العرب، وقد أشار إلى ذلك ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢١٩.

(٩) محمود طه أبو العلا، **جغرافية المملكة العربية السعودية** (القاهرة، ١٩٧٢م)، ص١٤٤.

(١٠) *Aramco Handbook* (1960), 264-267.

(١١) محمود طه أبو العلا، **المرجع نفسه**، ص٢٩.

(١٢) ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٤٥.

(١٣) الفيروز آبادى، **المصدر نفسه**، ص٣٦١.

(١٤) أحمد إبراهيم الشريف، **مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٥م)، ص٦.

(١٥) صالح أحمد العلي، «خطط المدينة المنورة»، **مجلة العرب**، (جمادى الآخرة ١٣٨٧هـ)، ص١٠٧٧.

(١٦) عبدالرحمن صادق الشريف، **جغرافية المملكة العربية السعودية** (الرياض: دار المريخ، الرياض، ١٩٧٧م)، جـ١، ص٧١.

(١٧) يعتقد حمد الجاسر أنه في منطقة العلا، وأنه مجموعة أودية وليس واديًا واحدًا.

(١٨) العقيق هو الوادي الذي شقته السيول، والعرصة أرض فضاء خالية استغلت في الزراعة.

(١٩) عمر الفاروق، **المدينة المنورة** (جدة: دار الشروق، ١٩٧٥م)، ص٦١.

(٢٠) صالح العلي، **المرجع نفسه**، ص١٠٦٥.
(٢١) الشريف، **المرجع نفسه**، ص١٥.
(٢٢) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت، ١٩٧١م)، جـ٧، ص٣٤.
(٢٣) ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٩٨.
(٢٤) الرياض جمع روضة.
(٢٥) الأجداد جمع جد وهي البئر الجيدة.
(٢٦) الفيروزآبادى، **المصدر نفسه**، ص ص١٦٣-١٦٤.
(٢٧) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٥٨.
(٢٨) جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٧، ص٧.
(٢٩) **إبراهيم**: ٣٧.
(٣٠) **النحل**: ٨١.
(٣١) سبقت الإشارة إلى أن الظروف المناخية الحالية أو ما يشابهها، قد سادت منذ سبعة آلاف سنة.
(٣٢) البلاذري، **فتوح البلدان** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية)، جـ١، ص٦٢.
(٣٣) **الأنعام**: ٩٩.
(٣٤) القزويني، **آثار البلاد**، ص٩٨.
(٣٥) إلى جانب أن صلاة الاستسقاء سنة لابد من أدائها، فهي كذلك تهيء الظروف لسقوط الأمطار، إذ أن خروج المسلمين بحيواناتهم إلى الصحراء يثير الغبار الذي تتصاعد حبيباته الدقيقة، فتكون بمثابة نويات يتكثف حولها بخار الماء الموجود في السحب. ونلاحظ هذه الظاهرة حينما تهب عواصف ترابية في فصل الشتاء، إذ يعقبها أحياناً سقوط الأمطار.
(٣٦) شهاب الدين العسقلاني إبن حجر، **فتح البارى بشرح البخاري** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٩م)، جـ٣، ص١٥٩.
(٣٧) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، (بيروت: طبعة دار صادر، ١٩٦٥م)، جـ٢، ص٥٥٥.
(٣٨) جمع نفضة وهي المطرة تصيب القطعة من الأرض وتخطىء القطعة الأخرى.
(٣٩) إبن هشام، **السيرة النبوية** (تحقيق مصطفى السقا وآخرين. القاهرة، القسم الأول سنة ١٣٧٥هـ)، ص٤٢١.
(٤٠) ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٨٢.
(٤١) يذكر جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٤، ص١٧٨، أن ثورات اليهود ضد الرومان في أورشليم، دفعت الامبراطور طيطس إلى طردهم وتشتيتهم من فلسطين.
(٤٢) جواد علي، **الموضع السابق نفسه**.
(٤٣) الآطام جمع أطم وهذه الكلمة مأخوذة من ائتطم إذا ارتفع علا.

(٤٤) إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب)، **تاريخ اليهود في بلاد العرب** (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٧م)، ص ص١٥-١٧؛ **مكة والمدينة في الجاهلية والإسلام**، ص ص٢٩٧-٢٩٨.

(٤٥) المرجع الأخير نفسه، ص٢٩٥.

(٤٦) السمهودي، **خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى** (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٣٩٢هـ)، ص١٠٦ وما بعدها؛ جواد علي، المرجع نفسه، جـ٤، ص ص١٨٠-١٨٦.

(٤٧) البلاذري، المصدر نفسه، ص ص٢٥-٤٠.

(٤٨) علل بعض الباحثين ذلك بشح الماء وعدم كفايته.

(٤٩) الحافظ المنذرى، **مختصر صحيح مسلم** (تحقيق ناصر الدين الألباني. الكويت: الدار الكويتية للطباعة والنشر، ١٩٦٩م)، (كتاب المزارعة)، ص١٨.

(٥٠) فالح حسن، **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي** (عمان، ١٣٩٨هـ)، ص٥٢.

(٥١) صالح العلي، «خطط المدينة المنورة»، **مجلة العرب** (١٣٨٧هـ)، ص١٠٦١.

(٥٢) البلاذرى، المصدر نفسه، جـ١، ص٧.

(٥٣) المصدر السابق نفسه، ص٩.

(٥٤) السمهودي، المصدر نفسه، ص٥٦.

(٥٥) ابن سعد، **الطبقات الكبرى** (بيروت: دار بيروت، ١٣٩٨هـ)، جـ١، ص٢٨٥.

(٥٦) البلاذرى، المصدر نفسه، جـ١، ص١٠.

(٥٧) المصدر السابق نفسه، ص١٢.

(٥٨) جواد علي، المرجع نفسه، جـ١، ص٤٠ وما بعدها.

(٥٩) صالح العلي، المرجع نفسه، ص١٠٥٧.

(٦٠) تصغير بغبغ وهي البئر القريبة الرشاء (قامة أو نحوها).

(٦١) الفيروزآبادى، المصدر نفسه، ص٣١٦.

(٦٢) السمهودي، المصدر نفسه، ص١٠.

(٦٣) أحمد الشريف، المرجع نفسه، ص٣٥٦.

(٦٤) الناضح هو البعير أو الحمار أو الثور الذي يسقى عليه.

(٦٥) الفيروزآبادي، المصدر نفسه، ص٢٨٦.

(٦٦) المصدر السابق نفسه، ص٢١٩.

(٦٧) المصدر السابق نفسه، ص١٨٥.

(٦٨) السيد عبدالعزيز سالم، **تاريخ الدولة العربية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧١م)، ص٢٦٨.

(٦٩) القزويني، المصدر نفسه، ص٩٨.

(٧٠) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص٤٠؛ البلاذرى، المصدر نفسه، جـ١، ص٦٧، وما بعدها.

(٧١) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٨٩.

(٧٢) بدر الـدين أبو محمد محمود بن أحمد العينى، **عمدة القارى** (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، د. ت)، جـ١٢، ص ص١٥٧-١٦٠.

(٧٣) المأبورة النخلة الملقحة، والمأمورة كثيرة النتاج.

(٧٤) جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٧، ص ص٢٩-٣٠.

(٧٥) العينى، **المصدر نفسه**، ص ص١٦٤-١٦٦.

(٧٦) الوسق ستون صاعًا أو حمل بعير.

(٧٧) الحافظ المنذري، **المصدر نفسه** (باب المساقات ومعاملة الأرض بجزء من التمر والزرع)، ص١٨.

(٧٨) حمد الجاسر، «القطائع النبوية»، **مجلة العرب** (رجب ١٣٩٣هـ)، ص ص١، ٢.

(٧٩) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٧٣-٢٧٤.

(٨٠) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٦.

(٨١) ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٨٧.

(٨٢) **تاج العروس**، جـ٨، ص٢٢٤ (مادة جرم).

(٨٣) جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٧، ص٧٢.

(٨٤) عبدالله عبدالعزيز بن ادريس، **مجتمع المدينة في عهد الرسول** (الرياض: جامعة الملك سعود، عمادة شؤون المكتبات، ١٤٠٢هـ)، ص٢٠٦.

(٨٥) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٠٩.

(٨٦) الوهط عند العرب التراب الدقيق.

(٨٧) ابن الفقيه، **مختصر كتاب البلدان** (ليدن، ١٣٠٢هـ)، ص٢٢.

(٨٨) جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ ٧، ص ص٥٧-٥٨.

(٨٩) عبدالله بن ادريس، **المرجع نفسه**، ص٢٠٧.

(٩٠) **المرجع السابق نفسه**، ص ص٣٥٨.

(٩١) جواد علي، **المرجع نفسه**، ص٥٩.

(٩٢) حسن يوسف موسى وعبـدالفتـاح الصعيدي، **الإفصـاح في فقـه اللغـة** (القـاهـرة: دار الفكر العربي، ١٩٢٩م)، ص٤٣٣. (من قطن بالمكان أي أقام به).

(٩٣) الفيروز آبادي، **المصدر نفسه**، ص١٧٥.

(٩٤) البطيخ من الخضراوات وليس فاكهة، كما يعتقد كثير من الناس.





قولى هذا صِدْقا وعَدْلا، وإعذارًا وإنذارًا، وأسأل الله أن يصلّى على محمد وأن يُخَلّفه فيكم بأفضل خِلافة المُرسلين.

(١) العرك: الدلك. ويقال: عرك بجنبه ما كان من صاحبه، كأنه حكه حتى عفاه. تصفه بالاحتمال. (٢) أى إنها عرضة لأن تسأل عن خروجها لما خرجت له.
(٣) أوْرث: أشعل وأوقد. وفي بعض الأصول: «أدلس».

من الغِلْظَة، وامتاح[11] من المُوَّة[12]، حتى اجْتَحى[13] دفينَ الداء، وحتى أعْطن الـوارد[14]، وأوْرد الصـادر، وَعَـلَّ الناهل، فقبضه الله إليه واطئاً على هامات النّفاق، مُذْكِيًا نار الحَرْب على المشركين، فانتظمت طاعتُكم بحَبْله، فَوَلّى أمركم رجلاً مُرْعِيًا[15] إذا رُكِنَ إليه، بعيدًا ما بين اللّابتين[16] إذا ضُلَّ، عُرَكَة للأذاة

(١) في بلاغات النساء ولسان العرب (مادة بضع): «وحضني».

(٢) كذا في بلاغات النساء، أى من كل نكاح، لأن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها بكرًا من بين نسائه. والذي في الأصول: «بضاعة».

(٣) تشير إلى حديث الإفك ونزول الوحى ببراءتها فبه تميز المؤمنون الذين ونفوا من براءتها من المنافقين الذين ذهبوا إلى اتهامها.

(٤) الصعيد: الـتراب. والأبـواء: المفـازة، ويروى: «الأقـواء». والأقـواء: جمع قواء (كسحاب)، وهو القفر، تريد أنها كانت سببًا في رخصة التيمم، لما ضاع عقدها في السفر وطلبوه، فأصبحوا وليس معهم ماء، فنزلت آية التيمم. أنظر صحيح البخاري في باب التيمم (ج١ ص٧٠). ولسان العرب (مادة قوى).

(٥) أغاض: نقص. (٦) حش النار: أوقدها.

(٧) جحظ العيون، أى قد برزت عيونهم، وشخصت أبصارهم ارتباكا وحيرة، قد أسقط في يدهم.

(٨) كذا في بلاغات النساء. والعدوة: الوثبة. والذي في الأصول: «الغدرة».

(٩) الثأى: الإفساد. (١٠) أود: عطف وألان.

(١١) كذا في بعض الأصول وبلاغات النساء. وامتاح: انتزع. والذي في سائر الأصول: «انتاش». وانتاش: أخرج.

(١٢) في بلاغات النساء: «المهواة». (١٣) اجتحى: استأصل.

(١٤) أعطن الوارد: حبس إبله عند الماء. وهذا كناية عن تأمين السبل.

(١٥) مرعيا، من المراعاة، وهي الحفظ والرفق وتخفيف الأثقال.

(١٦) اللابتان: مثنى اللابة، وهي الحرة، تريد أنه واسع الحيلة حين يضل الناس مصادرهم.

P.130

بجَنبه[1]، صَفُوحًا عن أذى الجاهلين، يقظان الليل في نُصْرَة الإسلام، فسلك مَسْلك السابقيه، ففرّق شَمْل الفِتْنَة، وجَمّع أعضاد ما جَمّع القرآن، وأنا نُصْب المسألة عن مَسِيرى هذا[2]، لم ألتمس إثْمًا، ولم أُؤَرِّث[3] فتنة أُوطئكموها. أقول

(13) **al-Mu'minūn (23): 5-6.**

(14) **al-Baqara (2): 275.** Zayd ibn al-Arqam is stated to have fought in seventeen *ghazwas* led by the Prophet. Ibn al-Athīr, *op. cit.*, V, 22. The incident is quoted by Mumtaz Moin, *Umm al-Mu'minin 'Ā'ishah Siddiqah.*

(15) *Editor (A):* **Maryam (19): 71.**

Appendix

Umm al-Mu'minīn 'Ā'isha's speech (the page and footnote numbers are those in Ibn 'Abd Rabbih, *'Iqdu'l Farīd* IV, 128-130.

P. 128

خطبة لعائشة أم المؤمنين رحمها الله يوم الجمل :

قالت : أيها الناس، صَهْ صَه، إنّ لي عليكم حُرْمَةَ الأُمومة، وحقّ(٢) المَوْعظة، لا يتّهمني إلا مَنْ عَصى ربّه(٣)، مات رسول الله صلّى اللّه عليه وسلّم بين سَحْرى(٤) ونَحْرى، فأنا إحدَى نسائه في الجَنّة، له ادخَرَني ربّي،

---

(٢) كذا في بعض الأصول وبلاغات النساء (ص٧). وفي سائر الأصول : «حق الأمومة وحرمة الموعظة».

(٣) أرادت قوله تعالى : ﴿يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدًا﴾.

(٤) السحر: الرئة.

P.129

وخلّصني(١) من كل بُضْع(٢)، وبي مَيّز مُؤمنكم من مُنافقكم(٣)، وبى أَرْخَص الله لكم في صَعِيد الأَبْوَاء(٤)، ثم أبى ثاني أثنين الله ثالثهما، وأول من سُمّى صِدّيقًا. مَضى رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم راضيًا عنه، وطَوّقه أعباء الإمامة، ثم اضطرب حَبْل الدِّين بعده فَمَسَك أبى بطَرَفيه، وَرَتَق لكم فَتْق النِّفاق، وأَغاضَ(٥) نَبْع الرِّدّة، وأطفأ ما حَشّت(٦) يهود، وأنتم يومئذ جُحْظ العُيون(٧)، تَنْظرون العَدْوة(٨)، وتَسْمعون الصَّيْحة، فرأب الثَّأى(٩)، وأَوّدَ(١٠)

here and placed her at the mercy of Persia. By Allah you are the children of the same father as you are children of the same mother. I have not been unfaithful to your father nor have I cast a slur on the reputation of your maternal uncle. Now go and fight to the last." Thus all her four sons, 'Abd Allāh, Abū Shajara, Zayd and Mu'āwiya attained the highest status in Islam through martyrdom.

Be it noted that these revered women, besides their scholarly and heroic role, have also been models of all admirable womanly qualities such as love, service and devotion to the family, piety, austere simplicity, ascetic purity of character and generosity.

From the foregoing account I hope it is evident that there had been some difference in their importance in terms of the worth of their contribution. But in my personal opinion each contributor had done an invaluable service. The excellence of Islam as a religion today is due to two basic facts: one that the Holy Qur'ān has come down to us in content exactly as it was revealed to the Prophet Muḥammad (P.U.H.). Secondly, none of the *ḥadiths* of the Prophet have been lost. Thus each one has played a very important part in enabling us to reconstruct all the things that go to make the edifice of Islam.

Notes

(1) **al-Nisā' (4): 1.** *Editor* (A): The rendering of verses into English in this paper is quoted by the author from A. Yusuf Ali, *The Glorious Qur'ān* (Translation and Commentary). 2nd. Edition, 1977.

(2) **al-Baqara (1): 187.**

(3) **al-Nisā' (4): 32.**

(4) **al-Nisā' (4): 124.**

(5) **al-Tawba (9): 71, 72.**

(6) «خذوا نصف دينكم من هذه الحميراء» al-Nisā'ī, *Sunan.*

(7) **al-Baqara (2): 158.**

(8) al-Bukhārī, *Ṣahīḥ.*

(9) **al-Nisā' (4): 3.**

(10) **al-Aḥzāb (33): 34.**

(11) Ibn al-Athīr, *Usdu'l Ghāba* (Urdu translation) IV, 103, 189.

(12) *Appendix,* from *al-'Iqd al-Farīd* IV, 128-130.

Ummu Sālim

Wife of Abū Ṭalḥa, she was also credited as the source of a few *ḥadīths*. Ibn 'Abbās, Anas b. Mālik, Zayd b. Thābit, Abū Salama and 'Umāra b. 'Āṣim *(sic)* have narrated *ḥadīths* from her.

al-Rabī' bint Mu'awwidh b. 'Afrā'

She may be rightly regarded as a minor figure who contributed 21 *ḥadīths*. The following persons narrated from her: 'Ā'isha bint Anās b. Mālik, Sulaymān b. Yāsir, Abū Salama b. 'Abd al-Raḥmān, Khālid b. Dhakwān, 'Ibāda b. al-Walīd, 'Abd Allāh b. Muḥammad ibn 'Aqīl, Abū 'Ubayda b. Muḥammad (grandson of 'Ammār b. Yāsir) and Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Thawbān.

Ummu Hāni'

Daughter of Abū Ṭālib and Fāṭima bint Asad, she is the source of forty-six *ḥadiths*. Many persons narrated *ḥadiths* on her authority, of whom 'Abd Allāh b. 'Abbās, 'Abd Allāh b. al-Ḥārith b. Nawfal, Muḥammad b. 'Uqba, and 'Urwa are the most famous.

Asmā bint 'Umays

Wife of Ja'far (b. Abī Ṭālib and brother of al-Imām 'Alī), she is yet another distinguished lady of the time of the Prophet Muḥammad (P.U.H.) who has enriched *'Ilm al-Ḥadīth* by her contribution, being the source of sixty *ḥadiths*. These came down to us through 'Umar b. al-Khaṭṭāb, Abū Mūsa al-Ash'arī, 'Abd Allāh b. Ja'far, Ibn 'Abbas, Qāsim b. Muḥammad, 'Abd Allāh b. Shaddād b. al-Hād, 'Urwa, Fāṭima bint 'Alī.

Asmā' bint Abī Bakr

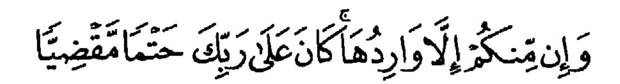
Mother of 'Abd Allāh b. al-'Zubayr, she is that blessed lady responsible for enlightening us with fifty-six *ḥadiths* of the Prophet. 'Abd Allāh and 'Urwa (her two sons), 'Ibād b. 'Abd Allāh, 'Abd Allāh b. 'Urwa, Fāṭima bint al-Mundhir, Ḥamza b. 'Abd Allāh b. al-Zubayr, and Ibn 'Abbās have narrated these *ḥadīths* on her authority.

Besides these women of scholarly attainments, there were others who have left their stamp on history through their deeds of bravery and heroism, such as Ummu 'Umāra at the battle of Uḥud, Ṣafiya bint Abī Ṭālib at the battle of al-Khandaq, Ummu Sālim at the battle of Ḥunayn, Ummu'l Mu'minīn Juwayriyya, Asmā' bint Abī Bakr, Ummu 'Abbān, Ummu Ḥakīm, Khawla bint Azdar and Asmā' bint Yazīd at the battle of Yarmūk. These valiant deeds were over and above their customary duties of tending to the sick and wounded, and other auxiliary duties.

In the science of medicine and surgery the following ladies excelled and attained a remarkable proficiency which is indeed surprising considering their times: Rufayda al-Salamiyya, Ummu Mattā, Ummu Kabsha, Ḥamna bint Jaḥsh, Mu'adha, Laylā, Umayma, Ummu Ziyād, al-Rabī' bint Mu'awwidh, Ummu 'Aṭiya and Ummu Sālim.

There was also the remarkable literary figure, *al-Khansā'*, the poetess whose elegies have no parallel in their literary excellence. This remarkable and gifted poetess has left an inspiring example of her faith in Islam and her readiness for sacrifice for the cause of Islam at the battle of al-Qādisiyya where she urged her four sons to go forth into the thick of battle uttering the following soul stiring words: "Dear sons, your country was not weary of you nor did famine stare you in the face; but for all that you brought your old mother

read and write, and who knew all the Qur'ān by heart. She contributed sixty *ḥadīths*. She had an alert and logical mind which seems to have impressed the Prophet who was therefore rightly concerned about her education with the intention of exploiting its potentialities. This is evident from the following incident. Once the Prophet observed that his companions of Badr and al-Ḥudaybiyya will not be doomed to Hell. Ḥafṣa promptly countered the observation by quoting the following sentence.



(There is none of you who will not enter it (i.e. Hell)[15]

The Prophet countered her with the argument saying that the righteous will be well rewarded and the evil-doers will be dealt with in accordance with their deeds.

Besides these wives of the Prophet, the following ladies, Ummuhāt al-Mu'minīn and others, may be mentioned among the contributors to the science of *Ḥadīth.*

Ummu'l-Mu'minīn Zaynab bint Jaḥsh.

She is credited with the contribution of eleven *ḥadīths.*

Ummu'l-Mu'minīn Juwayriyya bint al-Ḥārith b. Abī Zirār b. Ḥabīb

She is the source of certain *ḥadīths* which have been narrated by Ibn 'Abbās, Jābir, Ibn 'Umar, 'Ubayd b. Al-Sabbāq and others.

Ummu'l-Mu'minīn Ummu Ḥabība bint Abī Sufyyān.

She is the source of sixty-five *ḥadīths.* Though the number of her *ḥadīths* is small, the scholars who relied upon them over the years are many.

Ummu'l-Mu'minīn Maymūna bint al-Ḥarith b. Ḥazan

She is again credited with forty-six *ḥadīths.* The following personalities have narrated *ḥadīths* from her: Ibn 'Abbās, 'Abd Allāh b.Shaddād b. al-Hād, Yazīd b. al-'Aṣamm, 'Abd al-Raḥmān b. al-Sā'ib, 'Ubayd Allāh al-Khawlānī, Mazba *(sic)*, 'Aṭā' b. Yassār, Sulaymān b. Yāsir, Ibrahim b. 'Abd Allāh b. Ma'bad b. 'Abbās, Qurayb (slave of Ibn 'Abbās), 'Ubayda b. Sabbaq *(sic),* 'Ubayd Allāh b. 'Utba, 'Āliya bint Sabī.

Ummu'l-Fadl

One of the Companions, she was the wife of the Prophet's uncle al-'Abbās and source of thirty *ḥadīths.* The following people narrated *ḥadiths* on her authority: 'Abd Allāh and all sons of al-'Abbās, Anas b. Mālik, 'Abd Allāh b. al-Ḥārith b. Nawfal and others.

referred to the matter in question, she said: "May God forgive 'Ā'isha. She did not understand properly. Did I not tell her that the Prophet had forbidden this?"

The measure of her importance as a teacher of *Ḥadīth* can be gauged from the fact that the following personalities have learnt *Ḥadīth* from Ummu'l-Mu'minīn Ummu Salama. The most conspicuous of these names are 'Abd al-Raḥman b. Abī Bakr, Usāma b. Zayd, Hind bint al-Ḥārith al-Firāsiyya, Ṣafiyya bint Shayba, 'Umar and Zaynab (children of Ummu Salama by her first husband), Muṣ'ab b. 'Abd Allah (her nephew), Nabhān (a slave), 'Abd Allah b. Rafay *(sic)*, Sa'īd b. al-Musayyib, 'Ikrima, Abu Bakr b. 'Abd al-Raḥmān, 'Uthmān b. 'Abd Allāh, 'Urwa b. al-Zubayr, etc.

She was very keen to learn as much as possible from the Prophet and she memorized the Holy Book. Her recitation of the Holy Qur'ān was exactly like that of the Prophet. Once she was doing her hair, when she heard the words of the Prophet «يا أيها الناس» ("O People!"), she quickly tied up her hair and stood up listening. She seemed to have been very anxious to perform deeds of righteousness at all possible opportunities. Thus she gives the impression of a person who in life was biding her time for an opportunity to present itself for the performance of a righteous deed. Thus we can say of her that had there been more like her, the world would have been happier and more righteous and infinitely better to live in.

Ummu'l-Mu'minīn Khadīja bint Khuwaylid

As my paper deals with the role of women in the scientific movement, there will be a serious gap in it if I fail to mention the role of Ummu'l Mu'minīn Khadīja, whose place in the evaluation of Islam is second only to Ummu'l Mu'minīn 'Ā'isha, though it is equally crucial and important for the following reasons. She was the first adult to believe in the mission of the Prophet and thus she is the foremost in declaring her faith and obedience in the words of God as revealed to the Prophet Muḥammad. This is a matter of eternal glory and pride for women of all times. Thus, today, if we compile a list of believers who number 800,000,000 in the order of time, it will be headed by the blessed name of Khadīja.

The impact of the revelations produced a certain unusual experience which may be a formidable test for the Prophet. At this initial moment of supreme crisis Khadīja's faith in Islam and in the normalcy of the Prophet and her sound and cogent arguments were a source of great moral reassurance for the Prophet during the long years of persecution. She reassured him by saying "God Almighty will never forsake you, you are kind and full of pity. You are the hope of the poor and the needy; always hospitable, absolutely just, truthful, honest, and trustworthy." These words rang in the Prophet's ears during the most difficult period of his mission.

In reassuring the Prophet, Khadīja draws a pen picture of the Prophet which sums up his entire personality and thus helps us in the 'Science of Biography' (*al-sīra*). She gets her reassurance of the Prophet confirmed by Waraqa b. Nawfal, a man of piety and scholarship. Thus, the first hesitant steps of the piety and scholarship. Thus, the first hesitant steps of the Prophet in the long road towards the fulfilment of his Mission were studied by the faith of Khadīja. In the initial period of the Prophet's Mission, the grief caused to the Prophet by the taunts and insults of the unbelievers was removed by her words of solace and comfort. She is one of the rare examples of Arab women who had given up idol worship even before Islam. Her status in Islam is equated in *Ḥadīth* with that of Maryam.

Ummu'l-Mu'minīn Ḥafṣa

She was the daughter of 'Umar b. al-Khaṭṭāb and one of the revered wives whom the Prophet held in high regard. Her contributions to *Ḥadīth* and her interpretations may be truly described as modest compared to those of 'Ā'isha and Ummu Salama. She was one of the very few women of her time who could

Another minor aspect of her activity is the elimination of social evils. Certain superstitions which were perhaps the legacies of the pre-Islamic period were still lingering in the minds of women. For example, a child was brought to 'Ā'isha with a razor placed under its head and on enquiry she was informed that it was meant to drive off the *jinn*. 'Ā'isha threw it away saying that it was againt the injunctions of the Prophet.

Thus, 'Ā'isha was thorough in the science of Qur'ānic exegesis *(tafsīr)*, a great authority on the sicence of Apostolic Tradition *(Ḥadīth)*, a great orator of inspiring eloquence, had capabilities to arrive at correct legal interpretations (jurisprudence), was a patient and painstaking educator, and was second to none in the science of Arab history and genealogy *('ilm al-Ansāb)* and medicine and had made some contributions in social reform as well. In short, it is difficult to find in the history of the world a woman who combined so many admirable qualities and thus serves as a model for women of all ages.

Ummu'l-Mu'minīn Ummu Salama

One of the revered wives of the Prophet Muḥammad (P.U.H.), Ummu'l-Mu'mimīn Ummu Salama, also made significant contribution in the development of the science of Apostolic Tradition *(Ḥadīth)* by narrating 378 *ḥadīths* and in some cases, correcting the errors of others. Her interpretations of *Ḥadīth* have found universal acceptance and have not been contradicted; they are clear and to the point and reflect maturity of understanding. Whosoever came to consult her on matters of *Ḥadīth*, went back fully satisfied. She accompanied the Prophet and was close by him in the Battle of the Trench *(al-Khandaq)*. She was with him at the Treaty of al-Ḥudaybiyya too. After the peace of al-Ḥudaybiyya the Companions of the Prophet Muḥammad were sullen and sad of heart due to the unfavourable terms of the treaty. When the Prophet called upon them to sacrifice and to shave their heads to remove the *iḥrām* none of them responded. The Prophet came to Ummu Salama and related to her what had happened. She seems to have had insight in mass psychology and thus advised the Prophet to discontinue his *iḥrām* himself without exhorting his companions. And lo! all his companions did the same and willingly followed him in making sacrifices, shaving their heads and discontinuing their *iḥrām*. Thus dissatisfaction with the terms of the treaty was melted out.

In the opinion of Mahmood Bin Labid, both 'Ā'isha and Ummu Salama were unequalled, so far as the Prophet's *ḥadīths* were concerned:

»كان أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يحفظن من حديث النبي صلى الله عليه وسلم كثيرًا ولا مثلا لعائشة وأم سلمة«.

"In regard to the knowledge of Hadith the wives of the Holy Prophet were a mine of infomation of whom 'Ā'isha and Ummu Salama are prominent."(1)*(e)

Ummu Salama's *fatwas* (rulings) found wide acceptance and were not controverted. She was also responsible in correcting certain errors in *ḥadīths*, as can be proved from the following incident.

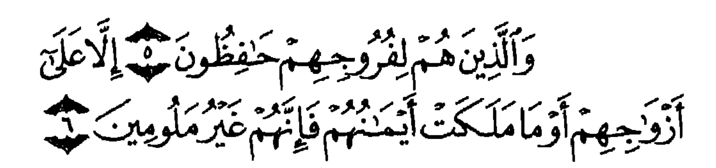
'Abd Allāh b. al-Zubayr was in the habit of offering two additional *rak'ās* after *'aṣr* prayers. On Marwān's enquiry as to why he did that he replied that the Prophet also used to perform them and that he had heard this *ḥadīth* on the authority of 'Ā'isha al-Ṣiddīqa. Marwān, to verfy this, sent a man to Ummu'l-Mu'minīn 'Ā'isha, who said that Ummu Salama had narrated it. When the man went to Ummu Salama and

Editor (A)

(e) Perhaps better: "The Prophet's wives used to memorize a great deal of the Prophet's utterances *(ḥadith)*, (but) none of them equalled 'Ā'isha and Umma Salama".

mention also should be made of her occasional interpretation of the laws of Islam. Here it should be noted that the entire science of Islamic jurisprudence was of a later origin and the great jurists of Islam were yet to be born. 'Ā'isha did not have any direct interest as such in this matter, but in certain cases her interpretations of the Qur'ānic verses have been generally accepted by jurists. However, one cannot but notice the great potentialities of this versatile lady in legal matters. Certain instances point to her potentialities as a jurist, as for example, when a question arose about the status of a wife who was offered divorce by her husband, but which was not exercised by the lady concerned. On this question, the legal point was whether this offer amounted to divorce. Opinion was divided and some Companions including 'Alī ibn Abi Ṭālib held that the option given by the husband was equal to divorce. 'Ā'isha differed from them. She quoted as authority the incident of *al-Takhyīr,* the Prophet's own offer to his wives of divorce or stay with him (to leave him if they wanted to go and enjoy the comforts of wordly life) which was not taken by them and how the Holy Prophet continued his relations with them. There could not be a stronger authoritative rebuttal than this quoting of the Prophet's own conduct.

Similarly there was a doubt about the lawfulness of *mut'a* (temporary wedlock). 'Ā'isha al-Ṣiddīqa declared it to be unlawful. Al-Suyūṭī has stated on the authority of al-Ḥākim that a woman asked 'Ā'isha if *mut'a* was lawful. She replied that the verdict of the Qur'ān was final and then recited the following verse:



"and who guard their modesty, save from their wives or (slave maids) that their right hand possesses, for then they are not blame-worthy."(13)

It means that besides the two categories of women, namely wives and slave maids, it was unlawful to have sexual relations with any women.

Another interesting case in which 'Ā'isha gave a ruling in the light of a Qur'ānic verse is that of the Companion of the Prophet Zayd b. al-Arqam (d. 68/687).(14) He purchased a slave girl from a woman on credit for 800 dirhams receiving his stipend. But before the money was paid, he sold her back to the same woman for 600 dirhams. The woman then referred the case to 'Ā'isha who said "both you and Zayd have done something which is wrong and the latter would forfeit the reward for his participation in the *jihād* with the Prophet unless he repented for it". It is related by some authorities that she considered the profit of 200 dirhams made by the woman in the second transaction to be tantamount to usury and argued on the basis of the verse from the Holy Qur'ān aforementioned.

For the sake of completeness of the many sided personality of 'Ā'isha, it is necessary to touch upon two other aspects of her activities, namely education and socio-cultural reforms. The fact that she survived the Prophet by many years made her the centre of all men and women who sought enlightenment in matters of religion. Her educational activity falls under two distinct categories. One is that of removing the doubts of those people who at random came and consulted her on specific problems. The number of men and women who came to her is by no means small and they included the leading companions of the Prophet. The second is that she systematically imparted education to the children of her relations and also took orphan boys and girls to whom she regularly imparted Islamic instructions. Two products of her scholarly endeavour are 'Urwa b. al-'Zubayr and 'Umra bint 'Abd al-Raḥmān. The fact that 'Urwa and 'Umra are themselves considered authorities on *Ḥadīth* itself rebounds to the credit of 'Ā'isha al-Ṣiddīqa.

ing of the revelation for the benefit of mankind. Due to her close association with the Prophet, she naturally had ample opportunities of listening to its correct recitation from his lips. It has been recorded that in his *tahajjud* (late night) prayers the Prophet recited the longer chapters *(sūras)* of the Qur'ān and on these occasions, 'Ā'isha stood behind him and attentively listened to his sweet recitations. And as the Qur'ān had positively directed the "Mothers of the Believers" "to bear in mind that which is recited in your house of the signs of Allah and Wisdom."(10)

Perhaps the most significant contribution of 'Ā'isha al-Ṣiddīqa in the rational evolution of society was in the matter of *Ḥadīth.* As regards *Ḥadīth,* the main problem is one of authenticity. 'Ā'isha, in a decade of intimate relationship with the Prophet and having been gifted with unusual intellect and spotless memory, was in a position to throw considerable light on *Ḥadīth* and *Sunna,* i.e. the utterances of the Prophet and his life and conduct. She has the distinction of having vouched to the authenticity of 2,220 *ḥadīths,* which it is safe to assert constitute the third largest number, the first and second largest number having been reported by Abū Hurayra (d. 59/678) – 5,374 *ḥadīth*s and 'Abd Allāh b. 'Abbās (d. 68/687) – 2,660 *ḥadīth*s.

These *ḥadiths* constitute the source material in reconstructing the life of the Prophet. Besides this, 'Ā'isha knew more than anybody else the life, conduct and routines of the Prophet during a crowded and important phase of his life. She lived for about 48 years after his death, throwing light on *ḥadīths* of the Prophet. As in the case of the Qur'ān, the context and the reasons behind the utterances are significant in giving a new dimension to them. Two small examples will prove the point. Ibn 'Umar and Abū Sa'īd al-Khudarī, have narrated that they had heard the Prophet say that before coming to attend the Friday prayers the Muslims should take a purification bath *(ghusl).* Their version gave the impression that it was almost obligatory *(wājib).* 'Ā'isha has clarified this saying that many Muslims came to the Friday prayers direct from their farms covered with dirt and dust. Once a person in this condition came to us and sat down. Turning to him the Prophet said that it would be better if the people took a purification bath on that day. In regard to the *ḥadīth* about consuming the sacrificial meat within three days, 'Ā'isha explained that the motive of the Prophet was to ensure the distribution of meat to those who could not afford sacrifices. These explanations of reasons behind certain *ḥadīths* enhance immeasurably their value and rationality.

On the death of Sa'd b. Abī Waqqāṣ 'Ā'isha wanted his funeral prayers to be held within the precincts of the Prophet's Mosque where she could join them, and when an objection was raised to it, she reminded people that the Prophet had led the funeral prayers of Suhayl b. Bayadā' in the mosque.(11) This points to her immaculate memory whereby she remembered even small incidents.

During the 48 years of her life after the death of the Prophet, she devoted her attention to the education of the women of Arabia and through them their menfolk regarding *Ḥadīth.* Thus, she performed an invaluable service in disseminating the knowledge of the religion of Islam and making it strike deep roots in society. The Four Caliphs, whose time was mostly taken up by the affairs of state and administration, perhaps could not spare so much time to such a task as 'Ā'isha al-Ṣiddīqa could in strengthening and deepening the understanding of Islam which, after all, was only very recent, and for that reason had not permeated deep into the fabric of the life and thought of the Arabs of those days. This in my opinion has been the greatest contribution of 'Ā'isha al-Ṣiddīqa, a matter whose importance is fundamental though it does not have the dazzling brilliance of a military victory or a conquest. This task of 'Ā'isha places her on a footing of equality with the role of the Four Caliphs. 'Umar had a great regard for 'Ā'isha. He had awarded her an additional sum of two thousand dirhams along with her stipend of ten thousand dirhams annually fixed for each of the wives of the Prophet.

Besides all this, 'Ā'isha was an orator of incomparable ability. Her address to those assembled at the Battle of the Camel (وقعة الجمل) is a legend which perhaps could never be matched and shows her excellence in the science of rhetoric *(al-Bayān).*(12) In writing about 'Ā'isha's contribution in the evolution of Islam,

Thus, 'Ā'isha's pre-eminent position in scholarly attainments is attested to by all other scholars. A few instances may briefly be quoted here to show her intelligence and perspicacity in interpreting the Qur'ānic verses and the *ḥadīths* of the Prophet. In the Qur'ānic verse:(7)

﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ
فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ
بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

regarding the rite of walking between al-Ṣafā and al-Marwa, 'Urwa, her nephew, held that it would be no sin if a person did not go around them. 'Ā'isha corrected him by saying that if the meaning of the verses was what he said, then the Qur'ān would have explicitly stated "It is is therefore no sin not to go around them "

«لا جناح أن لا يطوف بهما».

'Ā'isha knew the exact context in which this verse was revealed. She said that it was revealed to the Prophet (P.U.H.) regarding the Aws and the Khazraj tribes, who before accepting Islam used to go for pilgrimage to Mushalla, the site of the idol Manāt, situated between Makka and Madīna, and that they never used to go round al-Ṣafā and al-Marwa. After accepting Islam they wanted to know from the Prophet (P.U.H.) what they were supposed to do. It was on this occasion that the verse was revealed to the Prophet (P.U.H.) directing them to go around al-Ṣafā and al-Marwa. The Prophet (P.U.H.) followed this practice. 'Ā'isha clearly remembered all this and cleared the doubts of 'Urwa.(8)

Yet on another occasion when a person asked 'Ā'isha about the Qur'ānic verse:(9)

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا
مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا
فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾ وَءَاتُوا
ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ

regarding the connection between the plurality of wives and the treatment of orphan girls, she replied that some people who assumed the guardianship of orphan girls exploited their position to take the girls in marriage against their wishes with the intention of gaining their property.

Thus it is evident that Qur'ānic revelation which has a perpetual problem of interpretation could be better understood in the light of the context and purpose of the revelation. 'Ā'isha al-Ṣiddīqa was placed in such intimate relationship with the Prophet that she was able to throw light on the significance and mean-

general principles in broad outlines, and secondly, it is the duty of every Muslim to emulate the example of the Prophet Muḥammad (P.U.H.) in his or her daily life. In other words, details deliberately omitted in the Qur'ān have to be sought in the light of the daily life and conduct of the Prophet Muḥammad (P.U.H.). Therefore, detailed and reliable information regarding all actions of the Prophet (P.U.H.) is an indispensable ingredient in the observance of Islam. Ummu'l-Mu'minīn 'Ā'isha al-Ṣiddīqa was in the closest possible association with the Prophet (P.U.H.) during an important phase of his life, during which Islam emerged as the religion of the majority throughout Arabia and beyond. In dealing with Ummu'l-Mu'minīn 'Ā'isha Ṣiddīqa's contribution to the scientific movement, the first thing that strikes one's mind is her thorough knowledge of the Holy Qur'ān coupled with her ability to pinpoint the appropriate revelation for solving any problem. The second important thing about her is her thorough understanding of the *ḥadīth* or utterances of the Prophet (P.U.H.) and also the context and significance of each *ḥadīth*. No wonder that after the death of the Prophet Muḥammad (P.U.H.), the leading Companions, including the Four Caliphs consulted her in regard to any doubts they had regarding the Holy Qur'ān and Ḥadīth. Thus she was an authority on matters of religion. al-Tirmidhī states on the authority of Abū Mūsā al-Ash'arī:

«ما أشكل علينا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حديث قط فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علمًا».

(There had never been a problem for which 'Ā'isha had not offered an appropriate solution or some useful information).*(c)

The Imām al-Zuhrī says:

«كانت عائشة أعلم الناس يسألها الأكابر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم».

('Ā'isha was the most learned person who used to be consulted by the leading Companions).

According to 'Urwa ibn al-Zubayr:

«ما رأيت أحدًا أعلم بالقرآن ولا بفريضة ولا بحلال ولا بفقه ولا بشعر ولا بطب ولا بحديث العرب ولا نسب من عائشة».

(None could excell 'Ā'isha in the knowledge of the Qur'ān, religious obligation, the dos and donts, jurisprudence *(fiqh)*, medicine, Arab history and the science of genealogy).*(d)

Editor (A):

(c) Perhaps better: "Whenever, we, the Prophet's Companions, had any problem as regards an utterance by the Prophet and asked 'Ā'isha, we would find out that she had the answer".

(d) Perhaps better: "Never have I seen anyone more knowledgeable than 'Ā'isha as regards the Qur'ān, a *farīḍa* (obligatory act), *ḥalāl* (lawful act), *fiqh* (jurisprudence), poetry, medicine, Arab utterances or genealogies.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ
أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾
وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ
وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾

"And the believers, men and women are protecting friends one of another; they enjoin the right and forbid the wrong and they establish worship and they pay the poor-due, and they obey Allah and his messenger. As for these Allah will have mercy on them. Lo! Allah is mighty, wise. Allah promiseth to the believers, men and women Gardens underneath which rivers flow, wherein they will abide blessed dwellings in Garden of Eden. And greater (far)! – acceptance from Allah. That is the supreme triumph."(5)

All these verses of the Holy Qur'ān point to the equal status and duties of men and women in regard to prayers, the payment of *al-zakāt*, and most of all in the enjoining of good and the forbidding of evil in all their social, economic and political forms. For this reason, it is necessary that they should have equal educational opportunities. We can logically deduce from the foregoing quotation from the Holy Qur'ān that Islam granted absolute equality to women with men in all walks of life including education. Equality in education, in fact, is basic in the sense that without it grant of equality in other fields such as politics, religion and economics will become meaningless, as education is the attainment of proficiency for the proper discharge of responsibilities in all walks of life. In fact, in the Islamic view, life is one integrated whole and well meant beneficial advice to society on political, social and economic matters and is also tantamount to discharge of religious duties. We have irrefutable evidence of women coming to the Prophet Muḥammad (P.U.H.) as much as men to ask questions and clarify doubts and to enlighten themselves on problems and principles of life, and there is absolutely no evidence to indicate the slightest difference in the attitude of the Prophet Muḥammad (P.U.H.) towards women in this matter which should be taken as an absolute guarantee of equality. Encouraged by this conferment of absolute quality by God and his Prophet, women during the times of the Prophet and Four Caliphs zealously began to acquire knowledge with a view to enabling them to undertake the proper discharge of the new responsibilities towards society not only in religion, but also in education, social reform, Islamic jurisprudence and the interpretation of the Holy Qur'ān and Ḥadīth. Of these women, Ummu'l-Mu'minīn 'Ā'isha al-Ṣiddīqa was gifted with extraordinary intelligence and a strong immaculate memory, a fact vouched for by the Prophet himself who directed his companions to learn a part of *al-dīn* from "this red coloured lady."(6)

Ummu'l-Mu'minīn 'Ā'isha

In correctly evaluating the role of Ummu'l-Muminīn 'Ā'isha al-Ṣiddīqa, the daughter of Abū Bakr al-Ṣiddīq and Umm Rūman, a few basic points should be borne in mind. One, the Holy Qur'ān lays down only

هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ

"They are raiment for you and ye are raiment for them."(2)

The Holy Qur'ān here lends support to the basic equality of women and men by declaring that each sex complements the other and neither is inferior in status and dignity. The word raiment may be interpreted to mean either protection or dignity and beauty to the existence of man.

In keeping with this spirit of equality, the Prophet of Islam constantly reminded his followers that female children should be treated exactly in the same manner as sons.

The Holy Qur'ān in more than one place made it plain that in regard to moral and spiritual development, men and women stand on a level of perfect equality. There are no limits to the moral progress of women as that of man, says the Holy Qur'ān:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ
نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ
وَسْـَٔلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ
عَلِيمًا

"And covet not the thing in whichAllah hath made some of you excell others. Unto men a fortune from that which they have earned, and unto women a fortune from that which they have earned. (Envy not one another) but ask Allah of his bounty. Lo! Allah is every knower of all things."(3)

And again:

وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ
وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

"And who so doeth good works, whether of male or female and he (or she) is a believer such will enter paradise and they will not be wronged the dint in a date stone."(4)

In regard to religious duties the Holy Qur'ān recognised no distinction between men and women. Their obligations towards God and man are similar in many respects, and therefore their position and status in the eyes of God are also not dissimilar. Says the Holy Qur'ān:

The Role of Women in the Scientific Movement

Azeemunnisa Salahuddin*[a]

It is a truism to say that Islam is not merely a religion in the conventional sense, nor merely even a code of conduct but also a way of life. This religion comprising two elements, the Holy Qur'ān, i.e. the word of God, and the Sunna of the Holy Prophet Muḥammad (P.U.H.) brought a mighty and magnificent transformation of human society through the final revelation by lifting mankind from the depths of ignorance and superstition to glorious heights of learning and wisdom. This transformation was more conspicuous in the matter of rights and privileges as given to women in the Holy Qur'ān. Encouraged by this conferment of rights and privileges, the women of the times of the Prophet Muḥammad (P.U.H.) and the Four Caliphs distinguished themselves in the different branches of learning and rose to great heights. My endeavour is to focus attention upon the more important feminine figures*[b] whose contributions to the science of Qur'ānic exegesis *(tafsīr)*, *qirā'āt*, the science of Apostolic Tradition, jurisprudence *(fiqh)*, rhetoric *(bayān)*, literature *(adab)* and the science of medicine *(ṭibb)* as illustrative case studies who in my order of treatment are Ummu'l Mu'minīn 'Ā'isha al-Ṣiddīqa bint Abī Bakr al-Ṣiddīq, Ummu'l Mu'minīn Ummu Salama bint Abī Umayya Suhayl ibn al-Mughīra, Ummu'l Mu'minīn Khadīja bint Khuwaylid, Ummu'l Mu'minīn Ḥafṣa bint 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, Asmā bint Abī Bakr al-Ṣiddīq, Asmā' bint 'Umays, Ummu Hāni', Ummu 'Umāra, Shiffā' bint 'Abdullah, Ummu 'Aṭiyya, Zaynab bint Abī Salama and al-Khansā' (the poetess).

I regret the arbitrary exclusion of a few names given in my abstract imposed by a limitation of time and conference requirements.

The status of women in Islam is derived from the following verses of the Holy Qur'ān:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا
زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً

"O mankind! Be careful of your duty to your Lord who created you from a single soul and from it created its mate and from them twain hath spread abroad a multitude of men and women."[1]

This verse signifies the fundamental equality of all men and all women, since they all spring from the same source.

In pre-Islamic Arabia, women were accorded a very low position in society. They were treated like slaves and chattel. To have a daughter was considered a mark of dishonour. Many of them buried their daughters alive as soon as they were born. It was Islam that gave them equal rights and privileges. The Holy Qur'ān asserted the dignity of women by saying:

Editor (A):

(a) The editors regret the death of Professor Mrs. Salahuddin before the appearance of this volume.
(b) The editors have had great difficulty verifying many of the personnages whose names were cited by the author so that they might be transcribed scientifically according to the well-known system of English transcription of Arabic names. Those with the sign *(sic)* have proved to be unverifiable.

A Contribution on the Subject

IV. The Cultural Movement in Arabia until the End of the Age of the Four Caliphs



Contributors in Both Parts

Names and Present Addresses of Participants with Papers in English, in Both Parts

DR. ABDUL NAYEEM, MUHAMMAD
Department of Archaeology and Museology, College of Arts, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia.

(MRS.) AFTAB, TAHERA
Department of History (General), University of Karachi, University Road, Karachi-32, Pakistan.

PROF. DR. FORSTNER, MARTIN
Institut fuer Arabische Sprache und Kultur, D-6728 Germersheim, Frankfurt, West Germany.

DR. KING, GEOFFREY R.D.
Formerly: Department of Archaeology and Museology, College of Arts, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia.

PROF. DR. SHAHID, IRFAN
School of Language and Linguistics, Georgetown University, Washington D.C. 20057, U.S.A.

PROF. DR. WATT, MONTGOMERY
Department of Arabic and Islamic Studies, University of Edinburgh, 7/8 Buccleuch Place, Edinburgh EH8 9LW, Scotland, U.K.

One sorrowfully announces the death of Mrs. Salahuddin, one of the contributors to this volume.

Combined Lists of Contributions

Part 2

The editors take this opportunity to express their gratitude to Zahid Akbar, secretary at the Symposium Secretariat, for the pains he has taken in preserving the various material connected with this volume and for typing portions of the English manuscript. To Mūsa 'Abd Allāh Āl 'Ismā'īl, Director-General of the University Press, and those members of his staff involved in the printing of the book, we offer our special thanks. Finally, the editors express their gratitude to all those who may have assisted them in any way and whose names have been unintentionally overlooked through oversight.

God it is Who grants success, to Him be praise and thanks, and peace be upon His Prophet.

The Executive Editors
Jumādā II, A.H. 1409
January 1989

B. Additions

1) The specialized editor of any one paper has been constrained to add observations which were deemed indispensable on certain occasions, whether to draw the author's attention to a point which it was not easy to pass by in silence or else to alert the reader who may not have a background on the subject and would otherwise not derive the fullest advantage from the contribution in question. Therefore, the editors have had to explain certain points and to add some information. We have made these additions as unobstrusive and restrained as possible, lest the writer feel that the editor has been granted the opportunity to comment on his contribution without a similar opportunity of reply or commentary being granted to him. Such additions have not been inserted in the text or the footnotes but have rather been placed at the bottom of the page and are denoted as follows: [a]*Editor:* In the text, such notes are indicated with letters of the alphabet, accompanied by asterisks. Here a minor addition has been made; namely the appearance of the initial, letter (A., S., or M.) of any one of the three editors, making the remark, between brackets after the word *Editor*.

2) In some of the Arabic contributions, European proper names were written in Arabic letters, only; we have added such names in the original languages, in the proper places (in the text or editors' note, as suitable), for a reason which we believe the readers will not be unaware of.

II. Technical Considerations

A. Numbering of Plates, Figures and Maps

We considered it to be both easier and more advantageous as well to number the plates, figures and maps independently and to number each group consecutively, without exception, in the Arabic and English sections of each part of the volume. The plates, figures and maps that appear in the Arabic section are denoted by having their numbers in Arabic, whereas those that appear in the English section are designated by numbers in English. The numbering begins in the Arabic section and continues in the English section.

B. Bold Type

In conformity with what is done in Volumes I and II, instead of italics, we have used bold face type in the Arabic section to refer to *Sūras* and verses of the Holy *Qur'ān,* titles of primary and secondary sources, numbers of manuscripts, archaeological inscriptions and their component elements, as well as major and subsidiary titles and numbers–where they occur–of subsidiary titles. In the English section, we used bold face type on certain specific occaisons, i.e. for the numbering of the *Sūras* and verses of the Holy *Qur'ān,* and archaeological inscriptions and their component elements.

III. Editing

The editing of the papers contained in this volume was undertaken by a committee of faculty members whose names have been mentioned elsewhere, headed by Prof. Dr. Abd al-Raḥmān al-Ṭayyib al-Anṣāry, Chairman of the Symposium and (then) Chairman of the Department of Archaeology and Museology (now Dean of the College of Arts) and Chief Editor of the series. Were it not for the generous help which Prof. al-Anṣāry has given in solving some of the difficult problems we have encountered, this volume probably would not have appeared at the approprite time. He deserves our most sincere thanks and appreciation.

I. Editorial Considerations

There are two categories of editorial considerations, involving modifications and additions to the papers, in the following manner.

A. Modifications

1) It was deemed expedient to standardize the orthography of proper names and place-names in order to avoid a multiplicity of spellings or so as to avoid the use of obscure or unusual orthographies which might perhaps be a source of confusion as to their true referrent. In the English section of this volume, we have employed the system of transcription of Arabic and Islamic words followed by the *Encyclopaedia of Islam,* except for minor changes which we have incorporated into that system which will be immediately apparent to the reader. We did not deviate from this principle except where a contributor preferred having his name transcribed in a particular way.

2) In order for the methodology of this volume to be consistent and homogeneous with that of Volumes I and II, it was deemed necessary to standardize, in like manner, the citation of primary and secondary sources and to do away with any inconsistencies in the internal divisions of the papers. In so doing, we have followed the clearest and most widely-used manner of citation, in which the name of the author comes first and is followed by the title of the work in question, the year of its publication and the pages referred to. This system is modified as needed if the work cited is a paper published in a collection of papers or a journal. If a particular work is referred to more than once in the same contribution, we have decided to avoid repetition and possible ambiguity in the citation by making use of the expressions *op. cit., loc. cit., ibid.,* etc. The same consideration can be applied to the papers written in Arabic. In that case, we have employed the expressions الموضع نفسه، المرجع نفسه and المرجع السابق نفسه as is customary. Even though these matters may seem to be self-evident, we thought it best to mention them here for the sake of clarity. As a result of our desire to standardize, we have had to modify aspects of several of the contributions. We sincerely hope that those authors whose contributions have been affected in this way will forgive us for taking such liberty because it was a necessity imposed on us for the sake of the work itself. Furthermore, the presence of more than ten divergent systems adopted by the various authors (involving techniques of composition, methods of citation of sources and ways of dividing the papers into sections) would only deter from the value of such an important historical work containing thirty-eight papers. This achievement of conformity in such circumstances was not an easy task.

3) In line with the preceding remarks, we have been careful to confine all citations to the Notes; this has necessitated our transferal of citations inserted in the text of some contributions to the Notes. In some individual instances, we have had to renumber the Notes; thus their number was thereby augmented. Thre were a few papers in which all the citations were in the text. In those instances, we transferred them, in their entirety, to the Notes.

4) In many cases, the footnotes were located at the bottom of the page. So as to facilitate the task of printing, we have removed them, in each case, to the end of the paper concerned, and have numbered them sequentially.

5) All expressions directed to the audience attending the symposium were deleted.

Introduction

This volume contains papers delivered at the *Third International Symposium on Studies in the Hisotry of Arabia: Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs* and which forms part of a projected series of studies on the history of the Arabian Peninsula. The main theme of the volume are:-

I. The General Conditions in Arabia at the Appearance of Islam

II. Arabia during the Prophetic Age

III. Arabia in the Age of the Four Caliphs

IV. The Cultural Movement in Arabia until the End of the Age of the Four Caliphs

V. Islamic Archaeology in Arabia until the End of the Age of the Four Caliphs

VI. Miscellaneous Aspects of Islamic Civilization.

The system followed in arranging the studies, both Arabic and English in the two sections of each part of this volume is the same as that one adopted in Volumes I (A.H. 1399/1979) and II (A.H. 1404/1984) and can be summarized as follows:

1. The papers written in Arabic have been collected in one section of the book and those in English in the other section. In each section, the papers have been grouped according to several major themes. Our criterion for arranging the papers within each sub-division has been their relationship one to another.

2. We have included two tables of contents at the beginning of each section in each part of the book. The first is a general table of contents and includes the papers written in Arabic and English. An asterisk has been placed above an author's name to indicate that his paper is not written in the language of the particular table of contents under consideration, but in the other language, and that his contribution is to be found in the other section of the book. The second table of contents is devoted to the papers written in the language of that table.

3. Our goal has been to take the necessary factors of chronology and subject harmony into consideration as much as possible in the arrangement of the papers. The papers devoted to general themes have been placed before those that deal with specific topics. For that reason, we have not deemed it necessary to include sub-headings which would specify the particular area concerned or the nature of subsidiary themes.

The reader will also notice very minor variations between the titles of some of the contributions in this volume and those printed in *Abstracts of the Papers,* the booklet which was published shortly before the convening of the Symposium. This is a result of the fact that the titles published in the booklet of abstracts were derived from information provided to us by the authors themselves along with the abstracts of their papers, which they sent to us some time before the arrival of the papers themselves. When the papers finally did arrive, it was observed that their titles in several instances varied from those provided with the abstracts. However, the booklet of abstracts was already in press and it was impossible to alter it in any way. The variations referred to are, in any case, insignificant and the titles as they appear in this volume are to be considered determinate.

In addition we would like to draw the reader's attention to the following editorial and technical considerations.



PREFACE

Praise be to God who has granted that we produce the third volume of the *Studies in the History of Arabia,* which contains the papers read at the Third International Symposium on the History of Arabia: "Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs", held in Muḥarram 1404 A.H. (October, 1983). The symposium was organized by the Department of History and the Department of Archaeology and Museology, the College of Arts, King Saud University. Of the three symposia, this is the second to be organized jointly by the two departments, the first having taken place before the founding of the latter department. We are grateful to God that both departments are co-operating in the preparations for the forthcoming fourth symposium. (Arabia during the Umayyad Period) to be held early in 1412 A.H. (late 1991). The reader may have noticed that a long period of time has elapsed between the holding of the Third Symposium and the publication of its proceedings. The delay was inevitable due to various factors beyond our control that we hope will not reoccur. We hope to be able to publish the next volume, of the fourth symposium, without delay.

Speaking for myself and on behalf of my colleagues, editors of the volume, I feel very pleased that this volume has appeared. The valuable studies it contains supplement those of previous volumes, of which the first was *Sources for the History of Arabia* (1979) and the second was *Pre-Islamic Arabia* (1984). This volume serves as a link between the previous works and the one that shall follow subsequently, of the fourth symposium. We hope that researchers find in it valuable information and views that will enrich what they already have and lead them into new avenues of research that may increase their contribution to knowledge. My colleagues, editors of the volume, have endeavoured to present it in the best form possible with the homogeneity desirable despite the disparities among authors in the presentation of their material and ideas and systems of reference. They tried to make the volume compatible with those preceding.

In gratitude, I wish to thank all those who, in one form or other, have participated in the steps that yielded the present volume. Since it is impossible to name all such individuals, I wish to have permission to make special mention of Dr. Mansour I. al-Turki, former Vice-Chancellor of the University, for his indefatigable support for the Third Symposium, Dr. Ḥamoud al-Badr, then Deputy Vice-Chancellor, whose assistance to us was too well-known to need mention, and Dr. 'Ab al-'Azīz Āl-Alsheikh, previous Dean of the College of Arts, for the facilities offered by him to us that contributed towards the holding of the said symposium. I, also, wish to praise the efforts made by Moussa al-Esmail, Director of King Saud University Press, that resulted in the high standard at which this work was produced.

In conclusion, I pray that God view as being acceptable all that we have undertaken to achieve.

Professor 'Abd al-Raḥmān Ṭ. al-Anṣāry
Chief Editor of the Series
Chairman of the Symposium
Dean, College of Arts



Contents

*For the Arabic Contributions see the Arabic Section.



Editorial Committee



STUDIES IN THE HISTORY OF ARABIA

Proceedings of the Third International Symposium on Studies in the History of Arabia, Muḥarram, A.H. 1404, October, 1983, sponsored jointly by the Department of History and Department of Archaeology and Museology, College of Arts, King Saud University (formerly Riyadh University), Riyadh, Saudi Arabia.

Chief Editor: Prof. Dr. Abd al-Rahman T. al-Ansary

VOLUME III

Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs

Part 2

Editors

Prof. Dr. Abdelgadir M. Abdalla **Prof. Dr. Sami Kh. al-Sakkar**

Dr. Richard Mortel

1989/1410 A.H.



بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين والصلاة والسلام على
أفضل المرسلين سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه أجمعين

Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs

Part 2

Cover :

al-Madina al-Munawwara and the Prophet's Mosque as seen and drawn by Burton, in 1853. From R. Bidwell, *Travellers in Arabia*, pp. 66-67.

STUDIES IN THE HISTORY OF ARABIA

This is the title of a new series of Arabian studies, being the proceedings of the International Symposia on Studies in the History of Arabia now organized jointly by the Department of History and the Department of Archaeology and Museology, the College of Arts, King Saud University (formerly: Riyadh University), Riyadh, Saudi Arabia.

The First International Symposium on the Sources for the History of Arabia, whose proceedings form Volume I, was held under the auspices of the Department of History in April, 1977.The Second International Symposium, on Pre-Islamic Arabia, took place in April, 1979, and was the joint effort of both departments. Its proceedings constitute Volume II. Both departments recently organized the Third International Symposium on Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs. It was held in the week of 21-28 October, 1983, and its proceedings now appear as Volume III. The titles in the series are:

STUDIES IN THE HISTORY OF ARABIA

Vol. I: 2 Parts
SOURCES FOR THE HISTORY OF ARABIA
(Riyadh University Press, A.H. 1399/1979)

Vol. II
PRE-ISLAMIC ARABIA
(King Saud University Press, A.H. 1404/1984)

Vol. III
ARABIA IN THE AGE OF THE PROPHET AND THE FOUR CALIPHS
(King Saud University Press, A.H. 1410/1989)

بسم الله الرحمن الرحيم



Cover :

al-Madina al-Munawwara and the Prophet's Mosque as seen and drawn by Burton, in 1853. From R. Bidwell, *Travellers in Arabia,* pp. 66-67.

Studies in the History of Arabia
Vol. III



Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs

Part 2